Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مركز دراسات الوحدة العربية

الخطاب العربي المعاصر

دراسة تحليلية نقدية

الدكتور محمد عابد الجابري

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخطاب العربي المعاصر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مركز دراسات الوحدة العربية

الخطاب العربي المعاصر

دراسة تحليلية نقدية

الدكتور محمد عابد الجابري

الهيئة العامة لمكتبة الأسكندرية
رقم التصنيف
رقم التسجيل
Bibliotheca Alexandrina

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسميلي: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢
الطبعة الثانية: بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥
الطبعة الثالثة: بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨
الطبعة الرابعة: بيروت، آذار/ مارس ١٩٩٢
الطبعة الخامسة: بيروت، آذار/ مارس ١٩٩٤

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحتويات

مقدمة ٧

الخطاب... القراءة ٧

الفصل الأول : الخطاب النهضوي ١٩

أولاً : النهضة... والسقوط ٢١

ثانياً : الأصالة... والمعاصرة ٣٨

الفصل الثاني : الخطاب السياسي ٦٣

أولاً : الدين... والدولة ٦٥

ثانياً : الديمقراطية... والأهداف القومية ٨٣

الفصل الثالث : الخطاب القومي ١٠٥

أولاً : الوحدة... والاشتراكية ١٠٧

ثانياً : الوحدة... وتحرير فلسطين ١٢٦

الفصل الرابع : الخطاب الفلسفي ١٤٧

أولاً : من أجل «تأصيل» فلسفة الماضي ١٤٩

ثانياً : من أجل «فلسفة عربية» معاصرة ١٦٨

الفصل الخامس : خلاصات وآفاق ١٩١

من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية ١٩٣

المراجع ٢٠٩

فهرس ٢١٥

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مُقَدِّمَة

الخطاب . . . القراءة

مع وقوف العالم اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين، يكون قد مضى قرن كامل على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف وطنية قومية، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كثّفها الوعي العربي المستيقظ في شعار «النهضة»، الشعار الذي صار منذ ذلك الوقت علماً عليها ومشروعاً لتحقيقها.

مائة عام مرّت على «الحكم» الذي عاشه الجيل السابق لجيلنا كـ «مشروع نهضة» وعشناه ونعيشه تحت نفس اللافتة حيناً وتحت شعار «الثورة» حيناً آخر. ومن دون شك فإن مدة قرن من الزمان تجعل الوقوف قصد المساءلة والمراجعة مشروعاً تماماً، بل ضرورياً. حقاً إن الزمن في حياة الشعوب يجب أن يقاس بمقاييس غير تلك التي تقاس بها أعمار الأفراد. ولكن، مع ذلك، فإن «مائة سنة» في حياة الشعوب وحدة زمنية لا تخلو من أهمية، وهي بالفعل ذات أهمية بالغة بالنسبة للتاريخ الحديث والمعاصر. لقد تحققت في العالم ككل، خلال المائة سنة الأخيرة، خطوات عملاقة على صعيد تطور الحياة البشرية في كافة الميادين، ومع ذلك فإن نصيب العرب من هذه الخطوات ما زال دون طموحهم بكثير، بل إن الواقع العربي الراهن، إذا ما نُظر إليه من نقطة ما في أواخر القرن الماضي، أي من زاوية ما كان يجب أن يفعله العرب، ليحملنا على التساؤل: هل تمكّن العرب فعلاً من تحقيق نهضتهم؟ هل يعيشون اليوم في الواقع ما عاشوه منذ مائة عام في «الحلم»؟ هل حققوا من التقدم ما يكفي لجعل مشروع النهضة ذاك يتحوّل فعلاً إلى مشروع لـ «الثورة»؟ بل إن الواقع الكئيب الذي افتتح به العرب ثمانينات هذا القرن ليطرح بحد مسألة ما إذا كان العرب يتقدمون بخطوات (سريعة أو بطيئة) إلى الأمام، أم أنهم، بالعكس من ذلك، يغالبون، بدون أمل، الخطى التي تنزلق بهم إلى الوراء؟

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إنه مهما تنوّعت الآراء واختلفت الاتجاهات فإن أحداً منّا، نحن العرب المعاصرين، لن يجادل في مشروعية طرح مثل هذه الأسئلة وفي هذا الوقت بالذات. ودون أن نستخلص من هذه الأسئلة، أو من المعطيات التي تستحثّنا على طرحها، نتائج قد تكون أكبر «مما ينبغي» فإن الواقع اليومي الذي يفرض نفسه علينا في الظروف الراهنة يجعلنا نشعر فعلاً، وكل يوم، بأن «شيئاً ما» لم يتحقق، أو لم ينجز، في هذه «النهضة» العربية، وبالتالي نشعر بأننا لم ننجز بعد نهضتنا كاملة.

قد يقرأ بعضنا هذا «الشيء» في الميدان الاقتصادي (الصناعة، التشغيل) وقد يراه آخرون في الميدان الاجتماعي (التغذية، الصحة، السكنى...) وقد يقرأه فريق ثالث في الحياة الثقافية (تعميم التعليم، الرفع من مستواه، الانتاج العلمي...) وقد نجده جميعاً في «الكساح» الذي أصاب سير أهدافنا القومية (تحقيق الوحدة، أي نوع من الوحدة)... ومن دون شك فإن المتجه إلى هذه الميادين، منفردة أو مجتمعة، بأصابع الاتهام، سيجد من شهادات الاثبات ما يفوق حاجته، بل ما سيجعله في غير حاجة إلى «مرافعة»، وان هو فعل، فالغالب أنه سيكرر بشكل أو بآخر بلغة أو بأخرى «المرافعات» السابقة... وما أكثرها.

ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها «يقرأ» العربي و«يرى» و«يحلم» و«يفكر» و«يحاكم»... إنه «العقل العربي» ذاته.

حقاً إن الرواد الذين تحققت فيهم، وبواسطتهم، اليقظة العربية الحديثة، قد تصوروا النهضة تصوراً صحيحاً، على الأقل من الناحية الشمولية: فعلاوة على ربطهم إياها بالتحرر من سيطرة الأجنبي، وبالوحدة القومية، وبالتقدم الاقتصادي، وبالتحرر الاجتماعي والسياسي... فلقد رأوا في النهضة الفكرية، لا مجرد مظهر من مظاهر النهضة المنشودة، بل أيضاً الشرط الأساسي والضروري لتحقيقها. لقد كانوا جميعاً، سلفيين وليبراليين وعلمانيين - «اشتراكيين»، على وعي تام بأهمية الدور الذي كان على الفكر أن يقوم به في رسم طريق النهضة وقيادتها والعمل على تحقيقها.

وعلى الرغم مما قد يكون في هذه الرؤية من تضخيم لدور الفكر، وبالتالي من تبسيط لعملية بالغة التعقيد كعملية «النهضة»، خصوصاً في ظروف داخلية ودولية كالتي عاشها الوطن العربي في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، فإنه من الضروري التأكيد، مع ذلك، على أن النهضة الفكرية كانت تطرح نفسها فعلاً كأولى الأولويات في «مشروع النهضة» الذي كان العرب يطمحون إلى تحقيقه. بل يمكن القول إجمالاً إن هناك بالفعل أولوية نسبية للفكر على العمل في كل مشروع للنهضة أو برنامج للثورة. ومن دون شك فلقد أدرك رواد اليقظة العربية الحديثة هذه الأولوية،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بل لعل كثيرين منهم قد أدركوا أيضاً، على طريقتهم الخاصة، نسبيتها. لقد نادوا جميعاً بـ «إعداد» الفكر القادر على حمل رسالة النهضة وإنجازها، فألحوا على نشر المعرفة وتعميم التعليم وحمل الناس على تحكيم «العقل» بدل الاستسلام لـ «المكتوب» أو الإذعان للخرافة. ولكنهم، ولعلّ هذه هي نقطة الضعف الأساسية، والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، لم يدركوا أو لم يعوا أن «سلاح النقد» يجب أن يسبقه ويرافقه «نقد السلاح». لقد أغفلوا نقد العقل، فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها، بل ويناضلون من أجلها، إما بعقود «أعدّت للماضي» حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم أنتجها «حاضر» غير حاضرهم ـ حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضياً تم تجاوزه ـ مفاهيم لم تعرّب ولم يبذل المجهود الكافي من أجل تَبْيِئَتِهَا وتحيينها وجعلها، من خلال تحليل الواقع، مطابقة، أي معبرة عن هذا الواقع وقادرة، بالتالي، على امداد العمل العربي بالجهاز النظري الضروري لتحقيق التغيير وبناء النهضة.

وليس هذا النقص مقصوراً على «مشروع النهضة» كما تصوره وبشّر به رجال الجيل السابق، بل إن «مشروع الثورة» الذي حلمنا به نحن أبناء هذا الجيل، في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات من هذا القرن، والذي تراجع على صعيد الشعارات مع بداية السبعينات من «الثورة» إلى «النهضة» ـ ان هذا المشروع سواء سميناه بهذا الاسم أو ذاك قد حمل ولا زال يحمل، نفس النقص ونفس الثغرة. إن غياب نقد العقل في المشروع الذي بشّر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألحّ في تَبَنّيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع «الثورة» ـ أو «النهضة» ـ الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى، على الرغم من كل الألفاظ والعبارات «الجديدة» التي نتحدث بها عنه، امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع «النهضة» التي لم تتحقق بعد. إن هذا «الاتصال» بين ما قبل وما بعد يعني أنه ليس هناك ما يستوجب الفصل في الحقل الايديولوجي العربي، خلال المائة سنة الماضية، بين مرحلة وأخرى. بل إن طبيعة الحركة داخل هذا الحقل تفرض، على الرغم من كل التموجات والانعطافات التي عرفها، معالجته كمرحلة واحدة، أي كبنية فكرية ايديولوجية واحدة.

أكيد أن هناك فارقاً «كبيراً» بين اللغة التي تحدّث بها رجال القرن الماضي عن «النهضة» التي بشّروا بها، واللغة التي نتحدث بها نحن اليوم عن «الثورة» ـ أو «النهضة» ـ التي نحلم بها، ولكن هذا الفارق في نظرنا شكلي وسطحي تماماً. فعلاوة على أنه لا يعكس تطوراً حقيقياً في الفكر العربي والعقل المُنْتِج له، بل يعكس فقط بعض أصداء التطور في فكر «الآخر»، الفكر الأوروبي، فإن القضايا التي طرحها الفكر النهضوي العربي في القرن الماضي هي نفسها التي يستعيدها اليوم الفكر العربي المعاصر ولكن لا ليعيد طرحها طرحاً جديداً على ضوء ما مرّ من تجارب وتطورات،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

داخل العالم العربي وخارجه، وبعقل جديد تماماً، بل ليعود فيجترها اجتراراً، واقفاً في الغالب عند حدود المطالبة والتمني، وبأسلوب أدبي «عربي»، الأسلوب الذي يترنم بالهجاء ويسكر بالمدح.

لا أحد يشك في أن هناك عوامل موضوعية تجد مصدرها في الحياة العربية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في ارتباطها بالملابسات الدولية، تقف وراء هذه الظاهرة، ولكن لا شيء يبرر الوقوف عند هذه العوامل وحدها. فالاستقلال النسبي ـ والواسع أحياناً ـ الذي يتمتع به الفكر ازاء الواقع يفرض أيضاً البحث داخله عن عوائق تقدمه وأسباب وقوفه عند اجترار نفس القضايا وبنفس الطريقة. والدراسة التي نضعها اليوم بين يدي القارىء تطمح إلى أن تكون مساهمة تمهيدية في الكشف عن هذه الأسباب وتعرية تلك العوائق. ويهمنا هنا أن نرسم حدودها وآفاقها مع بيان طبيعتها.

* * *

عندما نتحدث عن الفكر العربي، أو أي فكر، ونحن نعني منتجات هذا الفكر، فإننا نقصد أساساً مجموعة من النصوص. والنص رسالة من الكاتب إلى القارىء فهو خطاب. فالاتصال بين الكاتب والقارىء إنما يتم عبر النص، تماماً مثلما أن الاتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام، أي عبر الاشارات الصوتية. وكما يسهم السامع، مساهمة ضرورية في تحقيق هذا الاتصال الكلامي يساهم القارىء بدوره، مساهمة ضرورية في تحقيق «الاتصال الكتابي» عبر النص. وبعبارة أخرى، فكما أن المعنى الذي تحمله الاشارة الصوتية هو، في آن واحد، من انتاج المتكلم والسامع، فكذلك المعنى الذي يحمله النص، في آن واحد، من انتاج الكاتب والقارىء. الكاتب يريد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين، وهذا خطاب، والقارىء يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي «يختارها» (بفعل العادة أو بوعي وإرادة) وهذا تأويل للخطاب أو قراءة له. هناك، إذن جانبان يكوّنان الخطاب: ما يقوله الكاتب وما يقرأه القارىء.

الخطاب باعتباره مقول الكاتب ـ أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء ـ هو بناء من الأفكار (إذا تعلّق الأمر بوجهة نظر يعبّر عنها تعبيراً استدلالياً، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر) يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي، أي بشكل مقدمات ونتائج. هنا كما هو الشأن في كل بناء (المنزل مثلاً) لا بد من استعمال مواد (مفاهيم) ولا بد من اقامة علاقات معينة بين تلك المواد حتى يصبح بناء يشدّ بعضه بعضاً (الاستدلال، أو المحاكمة العقلية).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وسواء تعلّق الأمر بالمواد أو بطريقة البناء، فلا بد من اختيار أشياء وإهمال أخرى، لا بد من ابراز جوانب والسكوت عن جوانب، ولا بد من تقديم وتأخير، ولا بد من تضخيم وبتر. . . الخ. فالخطاب من هذه الزاوية إذا كان يعبّر عن فكرة صاحبه فهو يعكس أيضاً مدى قدرته على البناء. وبعبارة أخرى إنه لما كان كل بناء يخضع، ولا بد، لقواعد معينة تجعله قادراً على أداء وظيفته، فإن الخطاب يعكس كذلك مدى قدرة صاحبه على احترام تلك القواعد، أي على مدى استثماره لها لتقديم وجهة نظره إلى القارىء بالصورة التي تجعلها تؤدي مهمتها لدى هذا الأخير، مهمة الإخبار والاقناع. . . الخ.

والخطاب باعتباره مقروء القارىء ـ أو مقول القول بتعبير المناطقة القدماء ـ هو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعاً لعملية إعادة البناء أي نصاً للقراءة. وكيفما كانت درجة وعي القارىء بما يفعل فإنه لا بد أن يمارس في ذلك النص ما يمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه، أعني إبراز أشياء والسكوت عن أشياء، تقديم أشياء وتأخير أشياء، فيساهم القارىء هكذا في انتاج وجهة النظر، بل إحدى وجهات النظر، التي يحملها الخطاب صراحة أو ضمناً. والقارىء عندما يساهم في إنتاج وجهة نظر معينة من الخطاب يستعمل هو الآخر أدوات من عنده، هي في جملتها وجهة نظر أو جزء منها أو عناصر صالحة لتكوينها. ومن هنا اختلاف القراءات وتعدد مستوياتها. ويهمنا هنا إبراز صنفين منها لنتمكن بالمقارنة معهما من تحديد أولي لنوع القراءة التي سنقوم بها نحن هنا للخطاب العربي الحديث والمعاصر.

ـ هناك أولاً القراءة التي تقبل، أو تريد، الوقوف عند حدود التلقي المباشر، و«تجتهد» في أن يكون هذا التلقي بأكبر قدر من «الأمانة»، أي بأقل تدخل ممكن. هذه القراءة تحاول أن تُخضع نفسها للنص، تُبرز ما يبرز وتخفي ما يخفي لتقدم لنا صورة «طبق الأصل» ـ إلى هذه الدرجة أو تلك ـ عن المقروء، أي تعبيراً «مطابقاً» لوجهة النظر الصريحة المكشوفة التي يحملها. هذا ما تفعله في الغالب الكتب المدرسية وأيضاً المؤلفات الجامعية «الأكاديمية» عندنا حيث تقدم للطالب بـ «أمانة» خلاصة المقروء. والنص هنا قد يكون كتاباً أو جزءاً منه أو مجموعة كتب لمؤلف واحد أو لعدة مؤلفين ينتجون «نفس» الخطاب حول نفس الموضوع، مشتركين، أو كلاً على انفراد. مثل هذه القراءة نسميها قراءة «استنساخية» أو «القراءة ذات البعد الواحد» لكونها تحاول جاهدة أن تتبنى نفس البعد الذي يتحدث منه صاحب النص. ومع ذلك فهذه القراءة لا تخلو ولا يمكن أن تخلو من التأويل، بل إنما تخلو من الوعي بما تقوم به من تأويل. ذلك لأنها إذ تتكلم نيابة عن النص ـ وإلا كنا أمام النص وحده، أي أمام معطى غير ناطق ـ فهي، شاءت أم كرهت، تمارس قليلاً أو كثيراً من الانتقاء والحذف والإبراز والتقديم والتأخير. . . الخ.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

- وهناك ثانياً القراءة التي تعي منذ اللحظة الأولى كونها تأويلاً، فلا تتوقف عند حدود «التلقي المباشر» بل تريد أن تساهم بوعي في انتاج وجهة النظر التي يحملها، أو يتحمّلها الخطاب. هي لا تريد ولا تقبل الوقوف عند حدود «العرض» و «التلخيص» و «التحليل»... بل تريد اعادة بناء ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمناً. ومثل هذه القراءة هي «ذات بعدين» بالضرورة، البعد الذي يتحدث منه كاتب النص، والبعد الذي يتحدث منه القارىء، وتكون «ناجحة» عندما تستطيع توظيف البعدين معاً في انتاج بناء واحد منسجم متماسك. ولا يهمنا الآن إن كانت هذه القراءة تنقل في بناء جديد ما ينطق به النص، وهذا مستوى من القراءة، أو أنها تستنطقه من أجل أن تكشف وراء البناء المباشر الذي يتقدم به، بناء آخر مباطناً له أو ملازماً له نوعاً من الملازمة، وهذا مستوى آخر من القراءة. ما يهمنا هنا هو التأكيد على أن هذه القراءة تعمل، مثل القراءة السابقة، على اخفاء التناقضات التي تقدِّم نفسها على سطح الخطاب المقروء، مجتهدة في تذويبها عن طريق «التأويل». وإذا صادف القارىء تناقضاً يتعدى سطح الخطاب إلى هيكله العام، كالتناقض بين المقدمات أو بين النتائج أو بين هذه وتلك، فقد لا يتردد في «التماس مخرج» حتى يتأتى له تقديم قراءته في صورة أكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عما يريد هو انتاجه من الخطاب.

- أما القراءة التي نقترحها نحن هنا، للخطاب العربي الحديث والمعاصر، فيمكن القول إنها قراءة «تشخيصية» بمعنى أنها ترمي إلى «تشخيص» عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه (ولا إلى إبراز الأعراض التي تشير إلى جوانب الجدة فيه بالمعنى الذي يعطيه ألتوسير لهذه الكلمة والذي ينسحب أكثر على القراءة «الاستنطاقية» في مستواها الثاني، كما شرحنا أعلاه). وبعبارة أخرى إن قراءتنا هذه تريد أن تعرض وتبرز ما تهمله أو تسكت عنه أو تتستر عليه أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان. إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض.

ونحن عندما نفعل هذا لا ندعي أننا نقوم بعمل «بريء»، أي بقراءة لا تسهم في انتاج المقروء، فمثل هذه القراءة لا وجود لها، وإذا وجدت فهي النص ذاته، بدون قراءة، بل اننا على العكس من ذلك نحاول أن نسهم بوعي وتصميم في انتاج مقروئنا. ومقروؤنا هنا ليس ما يقوله النص بل الكيفية التي بها يقول. هدفنا إذن ليس انتاج أطروحات معينة من الخطاب الذي نتعامل معه ولا تفنيد أطروحاته، بل هدفنا هو حمله على «تفكيك» نفسه، على الكشف عن تهافته وتقديم تناقضاته ونقائضه عارية، بكل ضعفها وسذاجتها. وبعبارة أوضح وأدق: إن ما يهمنا من هذا الخطاب، الحديث والمعاصر، ليس مضمونه الايديولوجي، ولا محتواه «المعرفي» بل كل ما يهمنا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منه هو كونه يحمل علامات العقل الذي ينتجه، وإذن فما يهمنا هو تشخيص هذه «العلامات».. علامات «اللاعقل» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

وبطبيعة الحال لم يكن من الممكن القيام بمثل هذا «التشخيص» بدون «مادة» يجرى عليها. بل لقد كان لا بد من اتخاذ محتوى الخطاب ـ منطوقه ومضمونه ـ مطية للتعرف على «كيف» الخطاب.. وفي هذا الصدد عمدنا إلى المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي، ولكننا لم نعمد هذه المرة إلى «الطرح الايديولوجي» ـ كخطوة ثالثة كما فعلنا في دراسات سابقة[1] لأن همنا لم يكن ابراز تاريخيته، بل بالعكس: الكشف عن لاتاريخيته، عن انقطاع العلاقة بين منطوقه ومضمونه. ولذلك انصرفنا باهتمامنا كله إلى بنيته المنطقية وأسسه الابيستيمولوجية. وهكذا فمن جهة، نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال القضايا التي يعالجها وليس من خلال التيارات الايديولوجية التي تتقاسمه. نظرنا إلى هذه القضايا في ترابطها وتشابكها، أي بوصفها مجموعة مشاكل فكرية تكوّن اشكالية، أو بنية فكرية واحدة. ولكننا من جهة أخرى لم نتعامل مع هذه القضايا تعاملاً «صورياً»، بل عرضناها في «تطورها» التاريخي، ولكن لا في سياق تركيبي بل بأسلوب تفكيكي، هدفنا من ورائه، كما قلنا قبل، ابراز ضعف الخطاب وحمله على الكشف بنفسه عن تناقضه وتهافته.

وأمام هذه التحديدات قد يتساءل القارىء، قارىء هذه السطور: أين تقع هذه «القراءة» التي نقترحها هنا، بين القراءات المعلن عنها في الفكر الأوروبي المعاصر، أو بعبارة أخرى: أي منهج، أو مناهج، نتبنى أو نستلهم؟

سؤال يطيب لكثير من الكتّاب العرب المعاصرين طرحه والإجابة عنه، وغالباً ما يكون ذلك مدعاة للتنويه الذاتي، وفي هذه الحالة تتسم الإجابة بشيء من «استعراض العضلات»، فيصبح الحديث عن المنهج «المتبع» ـ بل الذي «ينوي» الكاتب اتّباعه ـ حديثاً من أجل منهج معيّن، حديث إطراء و«تقريظ» وكأن الكاتب يريد أن يستمد العون أو القوة أو.. لست أدري، من إعلان انتمائه إلى هذا المنهج أو ذاك، وليس عن انتماء منهجه إليه هو.

أما نحن، فإننا نريد أن نعترف هنا بأننا لم نوفق إلى تبنّي منهج معيّن، من المناهج «الجاهزة». ولذلك فلا حق لنا في رفع لافتة معينة ولا في التلويح بعدة لافتات. كل ما نستطيع قوله هو إننا نبحث عن الطريق وسط الغابة لا خارجها. وفي

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حال كحالنا فإن جميع «النصائح» مفيدة، على الأقل نظرياً. أما عند التطبيق العملي فالمفيد هو الإجرائي فعلاً.

هل نتبنى نزعة إجرائية أو براغماتية معينة؟ كلا، كل ما نريد قوله هو إن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج، أو «اختراع» منهج جديد. والحق أن قضية المنهج ستظل ملتبسة ما لم تطرح، أولاً وقبل كل شيء، على أنها مسألة مفاهيم. فليس المنهج بضع «قواعد» ولا جملة «خطوات» إلا في النصوص التي تتحدث عن المناهج، أي في الخطاب الذي يريد «التنظير» للمنهجية. أما في الواقع، أي في الممارسة العملية للبحث، فالمنهج هو أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها. وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرّك فيه، أو قد يضعها وضعاً، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على «تلوينها» أي على تضمينها أموراً لم تكن تشملها من قبل أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها. وهنا يكون من المفيد التنبيه على ذلك حتى لا يقع بينه وبين القارىء سوء تفاهم ما. فبهدف تجنّب سوء تفاهم مع القارىء ارتأينا تقديم الايضاحات «المنهجية» التالية:

سيلاحظ القارىء أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو «قراءات» مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها. ولا نشك في أن القارىء المتمرّس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ، وله الحق في ذلك، أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة. إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية. ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلّي عنها، إذ ما قيمة أي مفهوم إذا كان سيُذكر للزينة فقط؟ وإذن فسيكون من الخطأ إدراج المحاولة التي نقوم بها هنا في فضاء محاولة أخرى. ونحن حينما نلحّ على هذا لا ندّعي لمحاولتنا هذه «أصالة» موهومة، وإنما نريد أن نحتفظ للمحاولات التي نستلهمها ونستفيد منها بأصالتها وحرمتها، وفي نفس الوقت نحرص أشد الحرص على الاحتفاظ لموضوعنا بشخصيته، بفقره وخصوبته، ببساطته وتعقيداته. وإذن، فإذا كان لا بد من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا فيجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي نستعملها فيه. أما المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي فيجب أن يؤخذ كدليل فقط وليس كمدلول.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ونحن لا نفشي سراً، بل ولا نرى حرجاً، إذا قلنا إن هذا الذي نخاطب به القارىء يصدق علينا نحن كذلك. إنه سيكون من قبيل الادعاء المحض القول بأننا بدأنا عملنا باختيار مفاهيم معينة وإعطائها هذا المعنى أو ذاك، ثم شرعنا بعد ذلك في العمل. إنه «ما هكذا تورد الإبل». إن المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث وليس الباحث هو الذي يفرض المفهوم على موضوعه، والمفهوم يفرض نفسه حين الممارسة لا قبلها. أما المعنى الذي يحمله هذا المفهوم في ذهن الباحث فقد لا يتضح لديه تمام الوضوح إلاّ عندما يكون قد انتهى من توظيفه، ولو ضمن رؤية حدسية خاطفة.

نعم لقد حدّدنا منذ اللحظة الأولى نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد «الابيستيمولوجي» لا الايديولوجي. وحدّدنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع: «نقد العقل العربي». ولكننا لم نكن، قبل البدء في العمل، قد حدّدنا «نموذجاً» معيناً نقتديه، فلا كانت ولا فرويد ولا باشلار ولا فوكو ولا ماركس ولا ديريدا، ولا غير هؤلاء كان بالنسبة لنا مثالاً يحتذى دون غيره. لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار. لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض «الهيمنة» على جميع السلطات المرجعية التي تشدّ إليها المفاهيم التي نوظفها. وقد فعلنا ذلك، فيما نعتقد بوعي لا باستسلام.

* * *

كلمة أخيرة حول التحديدات والتصنيفات التي ستتردد كثيراً في هذا الكتاب.

لقد اتخذنا موضوعاً لبحثنا «الخطاب العربي المعاصر». أما ما نقصده بـ «الخطاب» فقد سبق بيانه. أما ما نعنيه بالخطاب «العربي» فهو الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي. إن هذا يعني أننا نُخرج من مجال اهتمامنا ما كتبه المستشرقون حول القضايا العربية المعاصرة، لأن خطابهم ليس، على كل حال، صادراً عن «العقل العربي». وبالمثل لقد أغفلنا ما كتبه مفكرون عرب بلغات أجنبية لنفس السبب، إن خطاب هؤلاء يخضع لأدوات فكرية مفهومية وتعبيرية تنتمي إلى فضاء آخر غير فضاء «العقل العربي». وواضح أن كون مؤلفات بعضهم قد ترجمت إلى العربية لا يعني أنها قد تحررت من السلطة المرجعية المفهومية والتعبيرية التي تحكمت فيها كخطاب. وأخيراً تقيدنا إلى حد كبير بالخطاب الذي يفكر عربياً، متجنبين ما كتب في أفق قطري أو تحت ضغط مشاكل قطرية خاصة. أما الفترة الزمنية التي يغطيها هذا البحث فهي تلك التي تمتد من ابتداء اليقظة العربية الحديثة مع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منتصف القرن الماضي إلى الآن. ونحن نعتبر أن الخطاب العربي الايديولوجي الصادر في هذه الفترة ما زال يشكّل وحدة لا تقبل التصنيف، بكيفية جدية وحاسمة، إلى ما قبل وما بعد. فـ «الخطاب العربي الحديث والمعاصر» لا زال كله معاصراً لنا، سواء ما كُتب منه منذ مائة سنة أو ما يكتب اليوم: فالإشكالية العامة لا زالت هي هي كما سنلمس ذلك بوضوح خلال العرض. نعم لقد ترددت في البحث، وبكثرة، كلمتا «الحديث» و «المعاصر»، ونحن لا نقصد بالجمع بينهما سوى التأكيد على وحدة هذا الخطاب، سواء ما منه ينتمي إلى أواخر القرن الماضي أو ما منه يُكتب أو تعاد كتابته في أيامنا هذه ـ أوائل الثمانينات. أما عندما يرد الوصف «معاصر» منفرداً فالغالب أننا نقصد به ما ينتمي إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبالخصوص منذ الصورة المصرية الناصرية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى صنّفنا الخطاب موضوع بحثنا إلى أربعة أصناف: الخطاب النهضوي وجعلناه يدور حول قضية النهضة عامة والتجديد الفكري والثقافي خاصة، والخطاب السياسي ومحورناه حول «العلمانية» وما يرتبط بها والديمقراطية وإشكاليتها، والخطاب القومي وركزناه حول «التلازم الضروري» ـ الاشكالي الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية من جهة وبينهما وبين تحرير فلسطين من جهة ثانية. ويأتي الخطاب الفلسفي أخيراً ليعود بنا إلى صلب الاشكالية العامة للخطاب العربي الحديث والمعاصر، اشكالية الأصالة والمعاصرة.

يتعلّق الأمر إذن بمحورة البحث حول قضايا أساسية واشكالية وليس حول تصنيفات ايديولوجية. ذلك لأن هدفنا، كما أوضحنا قبل، ليس التحليل الايديولوجي للأفكار والاتجاهات بل النقد «الابيستيمولوجي» للخطاب. ومع ذلك لم يكن من الممكن اغفال التصنيفات الايديولوجية عند عرض الآراء، لأن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو في الحقيقة سجال مستمر بين اتجاهات لا تختلف في آفاقها الايديولوجية وحسب، بل أيضاً، ولربما كان هذا هو السبب في ذاك، تختلف في أطرها المرجعية، وبكيفية عامة في النموذج الايديولوجي الذي تستوحيه أو تستند إليه. وبخصوص التصنيفات الايديولوجية هذه تبنينا التصنيف الشائع إلى سلفي وليبرالي وقومي وماركسي، وأحياناً نشتق من هذه الأسماء بزيادة الواو قبل ياء النسب، أسماء أخرى مثل سلفوي وليبرالوي... للإشارة إلى أن الأمر يتعلق بادّعاء الانتساب إلى الاتجاه المعلن عنه. وفي جميع الأحوال، فإن ما يهمنا من هذه التصنيفات ليس مضامينها الايديولوجية بل دلالتها المرجعية. فما يهمنا من مصطلح «سلفي» مثلاً هو اتخاذه النموذج العربي الاسلامي اطاراً مرجعياً وحيداً له، بمعنى أنه عندما يفكر في قضية من القضايا يفكر فيها داخل هذا النموذج ومن خلاله، على الرغم من كونه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ينقلها أحياناً، وعلى مستوى الخطاب فقط، إلى نموذج آخر كالفكر الليبرالي الأوروبي مثلاً. وكذلك الشأن بالنسبة للتصنيفات الأخرى.

هذا، ولا بد من التأكيد هنا على أن «النماذج» التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتها، فلا يهمنا منها لا أصحابها ولا الأطروحات التي تعرضها أو تدافع عنها أو تفندها، ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف لفضّلناها على غيرها تجنباً لأي سوء تفاهم. إن ما يهمنا من «النماذج» التي سنعرضها هو العقل الذي يتحدث فيها، لا بوصفه عقل شخص أو فئة أو جيل بل بوصفه «العقل العربي» الذي أنتج الخطاب موضوع دراستنا.

سؤالان أخيران لا بد من طرحهما قبل طي الصفحة الأخيرة من هذه المقدمة.

السؤال الأول هو: لماذا هذه «النماذج» دون غيرها؟ والجواب: لأنها ملائمة وبعبارة أخرى «تفي بالغرض» ليس فقط لما تحمله في ذاتها من دلالات على مستوى الخطاب، بل أيضاً لأنها أكثر «تمثيلية» أي أكثر تعبيراً عن واقع الخطاب العربي الحديث والمعاصر، فهي تمثل «الأغلبية» وليس أقلية يتيمة أو معزولة.

والسؤال الثاني هو: بأي معنى نتحدث عن «العقل العربي»؟ والجواب: ليس ها هنا مكان الاجابة عن هذا السؤال. إن مكانه الفصل الأول من كتابنا المقبل: «نقد العقل العربي»[٢].

محمد عابد الجابري

الدار البيضاء، ٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢

---

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، والعقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

الخطاب النهضوي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أولاً: النهضة... والسقوط

منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته، يعيش مشكلة «النهضة»، أو على الأصح يبحث عن مشروع للنهضة. بل يجب القول: إن مشكلة «النهضة» هي التي كانت، ولا تزال، وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات. وإذا كان شعار «الثورة» قد سيطر على ساحة هذا الفكر منذ أوائل الخمسينات من هذا القرن، فإن هذا لا يعني أن مشروع «النهضة» قد تحقق كاملاً، أو أن شعار «النهضة» لم يعد يستجيب لطموحات الجيل العربي الجديد، كما قد يكون تراءى للبعض في أوائل الستينات، بل بالعكس لقد استرجع هذا الشعار، منذ بضع سنوات، مكانته في الساحة الفكرية العربية بينما دخل شعار «الثورة» منطقة الظل على نفس الساحة.

ليس من مهمتنا هنا تحديد الأسباب التي تقف وراء هذا «التراجع» من «الثورة» إلى «النهضة»، على الأقل على صعيد الشعارات، ولذلك فإننا سنكتفي بتسجيل هذه الظاهرة التي تفرض نفسها كواقع لا يجوز تجاهله، وهي أن الفكر العربي يقبل اليوم، كما قبل بالأمس هذه المزاوجة بين «النهضة» و «الثورة»: يقبلها على صعيد اللغة، أي على صعيد العلاقة بين الدالّ والمدلول. وهذا ليس راجعاً إلى كون الكلمتين من المترادفات التي تعج بها اللغة العربية، فهما مصطلحان جديدان خلقتهما الترجمة، بل إنما ترجع هذه المزاوجة، في نظرنا، إلى فقر في مضمونها لدى المفكر العربي، نتيجة كونهما تشيران لديه، لا إلى واقع متحقق، بل إلى «واقع» مأمول التحقيق. فعندما يتحدث العرب عن «النهضة» أو «الثورة» فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كاملاً، بل يجب القول: عن مشروع لم يكتمل بعد حتى على صعيد التصور الذهني، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف والأحوال: فهو تارة «نهضة»... أو «يقظة» وهو تارة «بعث» أو «ثورة».

نعم إن كلمة «نهضة» من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية، وقد صيغت من مادة (ن. هـ. ض) لتنقل إلى لغة الضاد مضمون الكلمة الفرنسية Renaissance منظوراً إليه كـ «مشروع» مستقبل عربي. وهنا تكمن احدى المفارقات التي تحكم العلاقة بين الفكر الأوروبي ومفاهيمه والفكر العربي الحديث ومصطلحاته المترجمة. إن مصطلح Renaissance ويعني لغوياً: «ميلاد جديد» ـ لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر. هذا في حين أن «الميلاد الجديد» الذي يشير إليه قد انطلق من ايطاليا، ليعم أوروبا، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو يتمثل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم والآداب، حركة اعتمدت احياء التراث الاغريقي ـ الروماني، مما جعل منها حركة تجديدية بمعنى الكلمة، بل «ميلاداً جديداً» لقارة ظلت شبه ميتة طوال القرون الوسطى، وبكيفية خاصة في القرون «المظلمة» منها. وإذن فمصطلح Renaissance قد صيغ بعدياً، للتعبير عن شيء قد كان، عن واقع تاريخي محدد المعالم والصفات، كامل الوجود والمقومات. وكذلك الشأن في مصطلح Révolution الذي يحمل هو الآخر، في اللغة الفرنسية، بل في اللغات الأوروبية عموماً، مضموناً محدداً يرتبط بحدث تاريخي معين، هو الثورة الفرنسية (١٧٨٩) أو غيرها من الثورات في أوروبا وأمريكا... وهكذا فالمصطلحان في اللغات الأوروبية هما من أسماء الاعلام، وإذا ما أطلقا ليدلا على معنى «النهضة» أو «الثورة» بدون تخصيص، فإن هذا المعنى يظل مع ذلك مشبعاً غنياً، نظراً لارتباطه بنموذج واقعي معروف تمام المعرفة. أما في الفكر العربي الحديث والمعاصر فالمصطلحان يشيران، كما أبرزنا ذلك قبل، لا إلى واقع تحقق، بل إلى مشروع للمستقبل، يطرح على صعيد الذهن والوجدان كبديل عن الحاضر، ومن هنا كان التفكير في «النهضة» ـ أو «الثورة» ـ بحثاً عن مشروع، وتفكيراً في «نموذج» ويهمنا هنا أن نتعرّف على هذا النوع من «التفكير» من خلال الخطاب الذي يحمله، خطاب الفكر العربي الحديث والمعاصر حول «النهضة» و «السقوط».

* * *

لقد وجد العرب أنفسهم عند بدء يقظتهم في أوائل القرن الماضي ـ ولا زال الأمر كذلك إلى اليوم ـ أمام نموذجين حضاريين: الحضارة الأوروبية التي كان تحديها لهم ـ ثقافياً وعسكرياً ـ المهماز الذي أيقظهم وطرح مشكل «النهضة» عليهم... والحضارة العربية الاسلامية التي شكلت، ولا زالت تشكل، بالنسبة لهم، السند

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الـذي لا بد منـه في عملية تـأكيد الـذات لمواجهـة ذلك التحـدي. ولما كـان النموذج الأوروبي قـد حمل إليهم، في آن واحـد: «الحريـة» والقمع (الايـديولـوجيا الليـبراليـة والتدخل الاستعماري)، ولما كان النموذج العربي الاسلامي يقدم نفسه لهم عـبر قنطرة طويلة عريضة من الركود و «الانحطاط» فلقد كان لا بد أن يكون الاختيـار مصحوبـاً بنوع من التوتر النفسي، شبيه بذلك الذي يسميه علماء النفس بـ «التناقض الوجداني» (Ambivalence)، حيث تزدوج في آن واحد في وجدان نفس الشخص مشاعـر الحب والكراهية ازاء نفس الموضوع. ومن هنا تلك البطانـة الوجـدانية التي تجعـل الخطاب العربي في «النهضة» أو «الثورة» خطاباً متوتـراً يتميز بـه كل خـطاب يقوده الانفعـال والعاطفة: نقصد بذلك الحذف والاختزال تارة والابـراز والتضخيم تارة أخرى. إن التعامل نهضوياً ـ على صعيد الخـطاب ـ مع النمـوذج الأوروبي يتطلب منهم السكـوت على الجانب الاستعماري فيه، وهذا «غير» ممكن لأن الاستعمار الأوروبي بالـذات يعوق نهضتهم، بـل يهدد وجـودهم.. وإذن فلا بـد من معـارضتـه بـل لا بـد من فضحـه ومقاومته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التعامل ـ نهضوياً كذلك ـ مع النموذج العـربي الاسلامي يتـطلب بدوره السكـوت عن قرون طـويلة من «الانحطاط» وهـذا السكـوت «غير» ممكن هو الآخر لأن قرون «الانحطاط» هذه جـزء من هـذا النمـوذج نفسه، وإذن فلا بد من حضورها، بكيفية أو بأخرى، في نفس الخطاب.

نعم، لقد كان يمكن لنوع من «الرقـابة» الـلاشعوريـة أن تنجح في إخفـاء هذا الجانب أو ذاك، في هذا النمـوذج أو ذاك، لولا أن العـربي يجد نفسـه مضطراً عنـدما يختار أحد النموذجين لأن يخوض حرباً ضد النموذج الآخر، أو عـلى الأقل الـدخول معه ـ أعني مع من اختاره من العرب ـ في جدال قوامه فضح المسكوت عنه فيـه. هنا ترتفع «الرقابة» اللاشعـورية لتـترك الميدان للتنـاقض الوجـداني، الشيء الذي ينعكس أثره مباشرة على الخطاب، فيجعل منه خطاباً غير مراقب الرقابة الكافية.

ويبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزكيها في سلوك العرب الفكري ازاء مشروع النهضة. وهكذا، فعلاوة على الملاحظات التي سجلناها أعلاه بصدد العلاقة بين الوعي العربي بالنهضـة والنموذجـين اللذين يعملان على تحديـد وتأطـير هذا الـوعي، يمكن القول بصـدد المحدد الثـالث للوعي النهضوي العربي ـ ونعني به الواقع الذي يعيشونه و «يرفضـونه» ـ انـه كلما اشتدت عليهم وطـأة هـذا الواقـع «المرفـوض» كان هـروبهم إلى الأمـام أشـد وأعنف، نقصـد بـذلـك أن طموحهم النهضوي يزداد ويتضخم بازدياد وتضخم وقع الحـاضر عليهم، لا فرق في ذلك بين من يدعو إلى بعث النمـوذج العربي الاسـلامي، وبين من يـطالب بالاقتـداء بالنموذج الأوروبي أو بين من يقول بأخذ «أحسن» ما في النموذجـين. وبعبارة أخـرى أنه كلما «تعمَّق» وعي العرب بالانحطاط ارتفع مستوى طموحهم النهضوي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

علامَ يدل هذا؟

إنه يدل على أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على الإحساس بالفارق: الفارق بين واقع «الانحطاط» الذي يعيشونه، و«واقع» النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين: العربي الاسلامي في الماضي، والأوروبي في الحاضر، والنتيجة هي أنهم عندما يفكرون في النهضة، لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه، بديل يجب صنعه انطلاقاً من هذا الواقع نفسه، وعلى ضوء معطياته وامكانياته، الشيء الذي سيجعل صورة البديل في أذهانهم تغتني وتتجدد بالممارسة، ممارسة النهضة... بل إنما يفكرون فيها خارج الواقع، أي من خلال نموذج جاهز ولكنه آخذ في الابتعاد عنهم باستمرار: النموذج العربي الاسلامي الذي يزداد مع الوقت «توغلاً» في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي «يتوغل» في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اضطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل...

من هنا تلك الثغرة الواسعة والعميقة في وعي العرب بالنهضة، الثغرة التي تجعل وعيهم هذا مجرد احساس بالفارق، أي حصيلة مقارنة ومقايسة لا حصيلة تحليل وممارسة. إن غياب تحليل الواقع ـ واقع «الانحطاط» ـ وعدم الانطلاق من هذا التحليل لبناء نموذج مطابق يرتبط فيه ابتداء النهضة بالوعي ببدايتها، هو السبب في ذلك التضخم في الطموح النهضوي العربي، التضخم الذي يقفز على الواقع ويلغي الزمان والمكان ويجعل، بالتالي علاقتهم مع أحد النموذجين تتحول إلى الحلول محله إلى تقمّصه والاحتماء به.

* * *

ثلاثة أطراف تحدد تصور العرب للنهضة: النموذج الأوروبي، والنموذج العربي الاسلامي، و«الانحطاط» كما يعانونه ويزدادون وعياً به. والمهم بالنسبة إلينا ليس هذه الأطراف ذاتها، بل العلاقة التي تقوم بينها على صعيد الوعي العربي الحالم بالنهضة، العلاقة التي تؤسس خطابه النهضوي فتوجهه هذه الوجهة أو تلك.

لننظر أولاً إلى ظاهرة التضخم على مستوى الطموح في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، التضخم الذي يربط النهضة بـ «قيادة الانسانية»... وليس فقط بـ «اللحاق» بالركب الحضاري الراهن... نجد هذا التضخم لدى المتمسكين بالنموذج الاسلامي، وحده دون غيره، والذين يتصورون النهضة على أنها بعث للإسلام جديد: «البعث الذي يتبعه ـ على مسافة بعيدة أو قريبة ـ تسلم قيادة البشرية»[1]، كما نجده لدى أقطاب الاتجاه القومي الذين يزاوجون في تصورهم للنهضة

(١) سيد قطب، معالم في الطريق (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت.])، ص ١٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بين النموذج العربي الاسلامي (بوصفه نموذجاً عربياً بالأساس) والنموذج الأوروبي، والذين يفهمون النهضة على أنها «انبعاث قومي» لأداء «رسالة إلى العالم أجمع» انطلاقاً من «أن الأمة التي بعثت من قبل لتقود العالم وحدها للحق والعدل والسلام لا بد لها أن تبعث من جديد في القرن العشرين. . . لرسالة مستمدة من حقيقة وجودها كأمة عربية، رسالة إما أن تؤديها عظيمة كاملة وإما أن لا تؤديها على الاطلاق»[1]: وانطلاقاً كذلك من «أن قافلة الانسانية قافلة واحدة، وقد مرّ زمن كنا فيه على رأسها وبيدنا زمام قيادتها. لذلك كانت الخطوة الأولى المترتبة علينا اليوم هي أن نعود إلى مسرح التاريخ بعد أن بقينا على الهامش طويلاً، فنتمثل الحضارة الحديثة ونهضمها لكي نستطيع أن نتجاوزها ونعطي رسالتنا إلى العالم»[2] ونقرأ في مقالة حديثة لكاتب قومي آخر: «لن ينبعث ابداع العرب إلا من خلال انبعاث ابداع العالم ثانية على صورة مشروعه الثقافي الرحماني. ذلك ما يقول خطاب حضارته المنصرمة إذ لم يخرج العرب من جاهليتهم إلا وهم يخرجون العالم حولهم من جاهليته» ثم يضيف: «وتبقى محاولة أن ينتزع العرب عقلانية الحضارة الأوروبية الموشكة على الانتحار»[3].

وإذا تواضع المفكر العربي قليلاً والتزم نوعاً ما الموضوعية، فإنه يرى في النهضة المنشودة قيام حضارة عربية جديدة، إلى جانب الحضارة الأوروبية المعاصرة و «قادرة على التفاعل معها واغنائها والسير معها في نفس الاتجاه لخلق حضارة انسانية أكثر انسانية وأكثر تطوراً وأعم نفعاً»[4]. وإذا لاحظ أحد أبناء الحضارة الأوروبية «انه كلما اشتد تصميم العالم العربي على نزع نير الغرب الصناعي عنه، كلما ازداد تصميمه على تبني مضمونه الحضاري» أجاب العربي: «إن الشرق لا يصرّ على تبني الحضارة الغربية وحدها، وإنما يهدف إلى استخلاص ما يصلح من الحضارات كلها ليمزجها بحضارتها الأصلية، وليخلق من المزيج حضارة تنسجم مع التقدم في العالم كله»[5].

نستطيع أن نملأ صفحات وصفحات من أمثال هذه العبارات الصادرة عن كتّاب عرب كبار، دع عنك الشعارات ـ الاذاعية والصحفية ـ التي من نوع «المارد العربي» والتي تطلق من حين لآخر، للتعبير عن هذا الطموح إلى الانطلاق نحو «قيادة

---

(٢) منيف الرزاز، معالم الحياة العربية الجديدة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ١٤ و٣١٠.

(٣) الياس فرح، في: دراسات في القومية، مجموعة مقالات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠)، ص ٤٢.

(٤) مطاع صفدي، «الرحمن، السلطان، الشيطان: في جدلية الحضارة العربية والاسلامية،» الفكر العربي المعاصر، العدد ١٢ (أيار/ مايو ١٩٨١)، ص ١٦ ـ ١٧.

(٥) صلاح خالص في: مجلة الآداب (بيروت) (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣)، ص ٧٠.

(٦) جاك بيرك، العرب وتاريخ المستقبل، ترجمة وتعليق خيري حماد؛ مقدمة هاملتون جب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ١٤٦، هامش رقم (١).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العالم». وبوسع المرء أن يلاحظ، استناداً إلى كثير من القرائن، إن العرب لا يشكون في امكانية قيامهم بهذا الدور القيادي للعالم عندما تتحقق نهضتهم، بل يمكن القول إن «النهضة» تقترن في أذهانهم، سواء تعلق الأمر بالنموذج الأوروبي أو بالنموذج العربي الاسلامي، باحتلال مركز الطليعة والقيادة على الصعيد العالمي، وذلك بفعل هذين النموذجين نفسيهما. ذلك لأنه سواء التفت العرب إلى أوروبا اليوم أو إلى أجدادهم بالأمس، فإن «النموذج» قيادي دوماً. إن «منطق» التاريخ كما خبروه بالأمس وكما يرونه اليوم - أعني أن آلية التفكير عندهم المعتمدة على «قياس الغائب على الشاهد» - يقتضي أحد أمرين: «إما أن تكون سيداً.. وإما أن تكون مسوداً».. وبما أنهم كانوا أسياداً في الماضي فإن نفس «المنطق» يقرر «إن ما تمَّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل».

«ما تمَّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل» ليس فقط على صعيد «النهضة».. بل أيضاً على صعيد «السقوط». وهكذا، فكما يشهد التاريخ على أنه كانت هناك حضارات عديدة، ما ان بلغت أوج ازدهارها حتى بدأ «الهرم» يدبّ في أوصالها، لتأتي الخاتمة «المحتومة»، وهي الانحطاط والانهيار (ذلك ما حدث للحضارة المصرية وحضارات الشرق القديم والحضارة اليونانية والحضارة الاسلامية نفسها).. فإن الحضارة الغربية الحديثة المعاصرة التي «بلغت» أوج ازدهارها، لا بد أن تدخل هي الأخرى في «طور الانحطاط» ليفسح المجال للحضارة العربية المقبلة التي ستكون حينئذ مؤهلة وحدها لـ «قيادة البشرية».

وهكذا، فكما وقف ابن خلدون بالأمس شاهداً على تراجع الحضارة العربية الاسلامية وبداية نشوء وتكوّن الحضارة الأوروبية الحديثة، يُنَصِّبُ كثير من الكتّاب العرب أنفسهم اليوم، بل منذ قرن أو يزيد، «شهداء» على قرب «انهيار» الحضارة الغربية المعاصرة، وبالتالي على قرب «قيام» الحضارة العربية المستقبلية التي ستحلّ محلها في «قيادة» العالم... ولكن مع هذا الفارق وهو أن ابن خلدون كان شاهداً على واقع، أما الكتّاب العرب المعاصرون فهم «شهداء» على «حلم».

نجد هذا، ليس فقط عند رواد التيار السلفي ومن نحا نحوهم من المتأخرين، بل نجده، أيضاً عند رواد الاتجاه الليبرالي من المسيحيين العرب الذين يتمسكون بالنموذج الأوروبي ذاته. ومما له دلالة خاصة في هذا الصدد أن نجد أحد هؤلاء ينادي منذ حوالى قرن من الزمان قائلاً: «... فها قد خيّم التمام على الغرب وعمَّ، فتأمل زوالاً إذا قيل تمَّ. أوَ ما ترى النزاع بدأ يسعى بين ملله، والحسد بين دوله... وهذا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دليل الدمار وطليعة الدثار. ولا بدع، فالشرق أخذ يطلب ما له، ليسترجع ما له»[٧].

وإذا كان هذا الرائد الليبرالي قد أصدر هذا الحكم استناداً إلى المثل العربي القائل: «ترقب زوالاً إذا قيل تمّ» - والأمثال التي تفيد هذا المعنى في الأدبيات العربية كثيرة - فإن كتّاباً عرباً آخرين معاصرين لا يترددون في إصدار نفس الحكم استناداً إلى مفاهيم ومقولات معاصرة. وهكذا نجد بعضهم يلح على «حتمية» انهيار الحضارة الأوروبية الراهنة بسبب غلوها «المادي» «وإغفالها» الجانب الروحي، بينما يكرر بعضهم الآخر «نظريات» بعض الكتّاب الغربيين أمثال شبنجلر... وقد لا يخلو «اليساريون» منهم ممن يرى أن انهيار الحضارة الغربية «حتمية تاريخية» مستعيداً، على طريقته الخاصة، تحليل ماركس للنظام الرأسمالي وتنبؤه بانفجار تناقضاته... وإذا انفجرت... «انهارت» الحضارة المؤسسة عليها... الحضارة الأوروبية المعاصرة!

ويبحث العرب في اطار هذا النمط من «الغيبوبة» النهضوية عن عوامل القوة في نهضتهم «القيادية» فيجدونها كثيرة متنوعة: فالعالم العربي ذو موقع جغرافي استراتيجي ممتاز، يطل على محيطين عظيمين ويشرف على ثلاثة بحار لا تخفي أهميتها القصوى... والأرض العربية غنية معطاء... فيها البترول والمعادن... وفيها مساحات شاسعة صالحة للزراعة... والقوة البشرية متوفرة... وأكثر من ذلك وأهم - في منطق «الغيبوبة» النهضوية هذه - ذلك الماضي القيادي، وهذه اللغة الكريمة، وهذه «العبقرية» التي جعلتهم يعرفون كيف يجمعون بين «المادة والروح» مما «سيضمن» الاستمرار لنهضتهم المقبلة التي لا تنتظر سوى إفساح المجال للإمكانيات العربية الكامنة، بل لـ «المارد العربي». ويبقى بطبيعة الحال انتظار «الزعيم البطل»...

* * *

لنترك هذه الصورة الجميلة التي يرسمها «الوعي - الحالم» في وجدان العرب عن النهضة، ولننظر إلى الصورة الأخرى التي يحفرها في نفوسهم «الوعي - الكابوس» بالسقوط، فالصورة الأولى لا تفهم إلا بالصورة الثانية.

كتب أحد رواد الاتجاه الليبرالي في الفكر العربي الحديث سنة ١٨٥٩ يتساءل: «أين كان العرب وأين هم الآن؟ لقد قضى جيل آدابهم الذهبي وخيّم عليهم جيلها المظلم، وكان ابتداء جيلها المظلم أواخر الجيل الرابع عشر، وما زال ينمو ويتزايد حتى عمّ البلاد والعباد. أين الشعراء أين الأطباء أين الخطباء أين المدارس أين

---

(٧) فرانسيس مرّاش (١٨٣٦ - ١٨٧٣) ذكره منير مشابك في كتابه الفكر العربي الحديث.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المكاتب أين الفلاسفة أين المهندسون أين المؤرخون أين الفلكيون أين كتب هذه الفنون أين العلماء المحققون والأدباء المدققون؟...»[٨].

«أين كان العرب وأين هم الآن»؟... ذلك هو نفس السؤال الذي طرحه، في نفس الوقت تقريباً، رائد السلفية في الفكر العربي الحديث، ولكن على طريقته الخاصة ومن منظوره الخاص. فهو لا يتحدث عن «العرب» وحدهم بل عن «المسلمين كافة» وهو لا يتجه بالسؤال إلى الآداب والعلوم وحدها... بل إلى كيان الأمة ذاته. وهكذا فالأمة العربية الاسلامية التي كانت «بحمية كل واحد منها كوناً بديع النظام، قوي الأركان، شديد البنيان، عليها سياج من شدة البأس ويحيطها سور من منعة الهمم... فصارت وهي قليلة العدد كثيرة السياحات كأنها للعالم روح وهو لها بدن عامل» هذه الأمة هي الآن قد وَهَى بنيانها «وانتثر المنظوم منها وتفرقت الأهواء وشقت العصا وتبدد ما كان مجتمعاً وانحل ما كان منعقداً وانفصمت عرى التعاون وانقطعت روابط التعاضد وانصرفت عزائم أفرادها عما يحفظ وجودها»[٩].

ويؤرخ رائد السلفية لهذا الانحطاط فيقول: «بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملّة الاسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم. كثرت بذلك المذاهب وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة إلى حد لم يسبق له مثيل في دين من الأديان. ثم انثلمت وحدة الخلافة فانقسمت إلى أقسام: خلافة عباسية في بغداد، وفاطمية في مصر والمغرب، وأموية في أطراف الأندلس، تفرقت بهذا كله، كلمة الأمة وانشقت عصاها وانحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة الملك، فسقطت هيبتها من النفوس وخرج طلاب الملك والسلطان يدأبون إليه من وسائل القوة والشوكة، ولا يرعون جانب الخلافة. وزاد الاختلاف شدة وتقطعت الوشائج بينهم بظهور جنكيز خان وأولاده وتيمورلنك وأحفاده، وايقاعهم بالمسلمين قتلاً واذلالاً حتى أذهلهم عن أنفسهم فتفرق الشمل بالكلية وانفصمت عرى الالتئام بين الملوك والعظماء والعلماء جميعاً، وانفرد كل بشأنه وانصرف إلى ما يليه، فتبدد الجمع إلى آحاد وافترق الناس فرقاً كل فرقة تتبع داعياً إما إلى ملك أو مذهب، فضعفت آثار العقائد التي كانت تدعو إلى الوحدة، وتبعث على اشتباك الوشيجة، وصار ما في العقول منها صوراً ذهنية

---

(٨) بطرس البستاني ذكره أديب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر العربي في مائة سنة (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٨٥.

(٩) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تحويها مخازن الخيال، وتلحظها الذاكرة عند عرض ما في خزائن النفس من المعلومات، ولم يبق من آثارها إلا أسف وحسرة يأخذان بالقلوب عندما تنزل المصائب ببعض المسلمين، بعد أن ينفذ القضاء ويبلغ الخبر إلى المسامع على طول من الزمان. وما هو إلا نوع من الحزن على الغائب، كما يكون على الأموات من الأقارب، لا يدعو إلى حركة لتدارك النازلة، ولا دفع الغائلة»[١٠].

ويستعرض المفكر القومي، في شبه تجربة وجودية «عربية»، واقع العرب، بعد مرور نحو مائة سنة على تساؤلات الرائد الليبرالي السابق، فيقول: «لو أتيح لمؤرخ تقليدي تعنيه مصائر الشعوب أن يتأمل الحياة العربية المتردية التي وجد فيها العرب أنفسهم منذ بداية هذا القرن لخطر له على الفور أن خطيئة كبرى قد اقترفت في ماضي هذا الشعب، كان من نتائجها هذا الواقع الحزين، ولا سيما أن هذا الواقع يمتد إلى عدة قرون من البؤس والفوضى والانحطاط، لا يعبّر عنها انهيار الدولة وتجزئة الوطن واضطراب المجتمع فحسب، بل انها تنطوي أيضاً على أقسى صور لتردي العقول وفساد الضمائر». وكما يستعيد مفكرنا القومي «الشاب» صورة الماضي من خلال «الواقع الحزين» الذي يعيشه، يستعيد في نفس الوقت صورة الوعي العربي القديم وهو يشتكي من نفس «الواقع الحزين» الذي كان يرزح تحته. وهكذا فـ «الحكم بالانهيار على هذه الحقب المظلمة ليس ثمرة للوعي الحديث، بل إن كثيراً من الأذهان قد تمثلته في وعي ووضوح قبيل مراحل السقوط. فمنذ القرن الرابع للهجرة بدأت صيحات التذمر والشكوى تتحول إلى ادانة نهائية، واستقر في العقل الجماعي أن الانسان ينحدر إلى الهاوية وأن العالم قد أصبح في نهاية الزمان»[١١].

ويسجل حفيد السلفية المنتكس إلى الوراء، بلغة أشد وأعنف، هذا «السقوط»، فيقول: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الاسلام أو اظلم. كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، مواد ثقافتهم، فنونهم، آدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة اسلامية ومراجع اسلامية وفلسفة اسلامية وتفكيراً اسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»[١٢].

وتأتي هزيمة العرب في حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ لتعمّق «الوعي» بالسقوط حتى في صفوف «الثوريين» العرب الذين كانوا قد بدأوا، قبيل الحرب ينظرون إلى «النظام الناصري»، وإلى جمال عبد الناصر بالذات، كعرقلة أساسية أمام

---

(١٠) نفس المرجع، ص ٣٦٢.

(١١) صدقي اسماعيل، العرب وتجربة المأساة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣)، ص ٧.

(١٢) قطب، معالم في الطريق، ص ٢١ ـ ٢٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تطور الوضع العربي نحو «الثورة».. نحو «تصفية» الهياكل القديمة و «تحرير» الأرض العربية والانسان العربي.. تأتي الهزيمة، إذن، لتدفع التقدميين العرب، لا إلى التبشير بـ «التقدم» وطريقه وقوانينه، كما كانوا يفعلون من قبل، بل إلى «تنظير» الهزيمة وصياغتها في «قانون» كلي، انطلاقاً من اعادة «قراءة» تجربة، بل تجارب ـ النهضة العربية، قديماً وحديثاً. وفي هذا الإطار بالذات خصص كاتب مصري تقدمي دراسة مستفيضة لموضوع «النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» يقول فيها: «... ولقد كان تدهور الفكر العربي المعاصر، ولا يزال، من أبرز صور «السقوط» الناصري بعد هزيمة ١٩٦٧، حيث لم تستطع حرب ١٩٧٣ ذاتها أن تغيّر الصورة، بل لعلها أفصحت أكثر عن بعض زواياها المعتمة. ولم تكن تلك الهزيمة أو الحرب كلاهما، مجرد أحداث عسكرية أو سياسية، فقد برزت هذه المعاني على السطح كالجزء العلوي من جبل الثلج الراسخ في أعماق البحر.. أما ما خفي فقد كان أعظم، كان مرتبطاً بتطور قوى الانتاج وأنماطه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. كانت هزيمة ١٩٦٧ صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية»[١٣]. ويمضي الكاتب في تحليل «ما خفي» و «ما كان أعظم» في الهزيمة، ليكتشف أن الأمر لا يتعلق بحدث تاريخي «فريد» ككل الأحداث التاريخية، بل بـ «قانون اجتماعي «يحكم» جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» منذ فجر النهضة مع محمد علي إلى التجربة الناصرية. ويخلص الكاتب في بحثه إلى أن «المقارنة بين الفجر الأول للنهضة وسقوطها، والعصر الناصري الجديد، ليست بين رجلين، ولا حتى بين دولتين ومجتمعين قد تغلّب عليهما أوجه الاختلاف على أوجه التشابه.. بل بين «عصرين كاملين» ارتفعت فيهما ظاهرتا النهضة والسقوط إلى مرتبة القانون الاجتماعي»[١٤]. وإذا كان هذا الكاتب المصري التقدمي قد ركّز في بحثه على العوامل الداخلية، في التجربة المصرية، التي تقف وراء ما أسماه بـ «القوانين الاجتماعية ـ الثقافية المضمرة في ظاهرة النهضة والسقوط»[١٥]، فلقد سبق لكاتب ماركسي، مصري كذلك، أن عبّر عن ظاهرة النهضة والسقوط هذه في صيغة «قانون» ركّز فيه على دور الاستعمار والامبريالية العالمية. يقول: «إنه كلما قطعت النهضة العربية شوطاً في طريق التقدم، يسارع الاستعمار إلى التدخل لإجهاض هذه الحركة وروّادها، أي أن قوى خارجية كانت تبادر إلى التدخل في اللحظة التي يبدأ فيها الحصاد»[١٦]. وينظر ماركسي عربي إلى الكارثة التي أصابت العرب من خلال

---

(١٣) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٧.

(١٤) نفس المرجع، ص ٢٦١.

(١٥) نفس المرجع، ص ١٢.

(١٦) ميشال كامل في: مجلة الآداب (بيروت) (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هزيمة ١٩٦٧ فيصيح قائلاً: «بعد التطورات العربية الأخيرة المتمثلة بسلسلة انهيارية أمام اسرائيل وأمريكا، لم يعد بوسع أحد، حتى أكثر الظافراويين ايغالاً في الخيال والتفاؤل، أن ينكر أن الأمة العربية تتخبط في هزيمة شاملة مطبقة، وأن محاولة النهضة العربية الثالثة قد اندحرت وصفيت»[١٧].

ويوسع كاتب عربي آخر، قومي الاتجاه، دائرة المقارنة فينظر إلى محاولات النهضة في العالم العربي من خلال استمرار النهضة في أوروبا ونجاح الثورة في بلدان كثيرة، فيلاحظ أنه «منذ عصر النهضة إلى الآن وهذه المحاولات تتكرر: قامت مرة على يد محمد علي. . . وفي مرة ثانية بدأت بين الحربين نهضة استهدفت التحديث حصلت خلالها أمور كثيرة: كان الغرب في عصر النهضة الصناعية الأولى، عصر البخار فاجتاز تلك النهضة ودخل عصر الطاقة والكهرباء، ثم الثورة الالكترونية، كما حدثت ثورات اجتماعية كثيرة أيضاً، بدأت بالثورة البلشفية وتلتها الثورة الصينية ومؤخراً الثورة الفيتنامية، ولم يستطع العرب أن ينجزوا أي نوع من أنواع الثورتين: العلمية أو الاجتماعية السياسية، ولم يستطيعوا أن يقيموا دولتهم القومية أو أن يقدموا الضمانات القانونية الضرورية لنشوء العمران»، ليس هذا وحسب بل إن المسافة بين تخلّف العرب وتقدم العالم الصناعي «تزداد ولا تنقص: في القرن التاسع عشر كانت المسافة بسيطة نسبياً بين المجتمع المصري والشامي وبين المجتمعات الغربية الصناعية. . . كان العرب إلى حد ما على اطلاع بما يجري في العالم، وكانوا أكثر قدرة على محاكاته، أما الآن فالمسافة تتسع وتنظيم المجتمع يتعقد ومعطيات السياسة العالمية تتشابك، ويضيّق على العرب شيئاً فشيئاً بحكم تصارع القوى»[١٨].

ويذهب منظّر «النهضة والسقوط» في المقارنة إلى أبعد من ذلك، ليستخلص نتيجة أكثر مأساوية: يقول «ولعلنا نصاب بالهلع إذا تذكرنا أن المسافة الزمنية التي تفصل بين نهاية ازدهار الحضارة العربية الاسلامية الأولى وبداية النهضة الحديثة في القرن الماضي تبلغ حوالى ألف سنة، بما يثير تساؤلاً مروعاً هو ما إذا كنا قد دخلنا بالفعل مرحلة انحطاط جديدة ستدوم ألف سنة أخرى. ولكن الجواب الأكثر ترويعاً هو أنه إذا كان ممكناً لأسلافنا أن يناموا كأهل الكهف عشرة قرون، فإن العصر الجديد يخلو من الكهف ويستحيل فيه النوم الحضاري الطويل، بل هو يضعنا في مفترق طرق حاسم لا رجعة فيه: فإما التقدم وإما الانقراض، ولا طريقاً ثالثاً أو وسطاً بينهما»[١٩].

---

(١٧) ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٧٦.

(١٨) انطون مقدسي [وآخرون]، «ندوة شؤون عربية: الفكر العربي في مواجهة العصر،» إعداد محيي الدين صبحي، شؤون عربية، العدد ٢ (نيسان/ ابريل ١٩٨١)، ص ٢٥٦.

(١٩) غالي شكري، «المفترق: الانهيار أو عصر نهضوي جديد،» دراسات عربية، السنة ١٦، العدد ١٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٠)، ص ١٠ ـ ١١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ربط النهضة بـ «قيادة الانسانية»، التأكيد على حتمية «سقوط الغرب»، تعميم «الانحطاط» على القسم الأكبر من التاريخ العربي، تحميل «قوى خارجية» مسؤولية تراجع الحضارة العربية وسقوطها، النزول بـ «الانحطاط» الراهن إلى مستوى «الاندحار» و «الانقراض»... تلك هي العناصر الرئيسية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر حول: «النهضة والانحطاط». وإذا كان هذا الخطاب يقدم هذه العناصر، تارة منعزلة منفردة كأطروحات أو اشكالات مستقلة، وتارة مرتبة بشكل يوحي بأن الأمر يتعلق بـ «مراحل» في التاريخ العربي الحديث، فإنه إنما يفعل ذلك من أجل اخفاء بنيته الداخلية، أعني: التستر على الترابط البنيوي القائم بين هذه العناصر، حتى لا تنكشف تناقضاته، وبالتالي حتى لا يظهر عجزه عن إضفاء «المعقولية» على نفسه: نقصد تبرير نفسه كخطاب يرى «الحلم» من خلال الشروط التي ترجّح امكانية تحقيقه.

هكذا رأيناه يبرر ارتفاعه بـ «النهضة»، المنشودة إلى مستوى «قيادة الانسانية» بكون نهضة الماضي كانت كذلك، وتأسيساً على أن «ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل»، كما وجدناه يؤكد على «سقوط الغرب» استناداً «إلى حجج» يستقيها من «استقراء» حضارات الماضي أو تأسيساً على «نظريات» يلتقطها من كتابات بعض المفكرين في الغرب... أما تعميم «الانحطاط» - أو «السقوط» - على القسم الأكبر من التاريخ العربي الاسلامي فيجد تبريره في ابراز بعض مظاهر «الانحراف» الحاصل في وقت مبكر من هذا التاريخ نتيجة تدخل عوامل «خارجية»، وبالمقابل يقع التأكيد على صفاء «النبع»، الشيء الذي يجعل «الانحطاط» مسألة «طارئة»... وأما مسؤولية «القوى الخارجية» في هذا الانحراف فـ «واضحة»، والتاريخ العربي الاسلامي «يقدم» البرهان على أن «الدخيل» من العناصر، اجتماعية كانت أو فكرية، كان هو المسؤول عن أنواع كثيرة من «السقوط». وأخيراً فلا شيء يقبل التبرير مثل الحديث عن «المستقبل المنشود» و «النهضة القيادية» بلغة «الاندحار» و «الانقراض»، إذ يكفي ابراز الهوة القائمة ما بين «الانحطاط» - أو التخلف - العربي الراهن، وبين «التقدم» الذي تعيشه، وتنميه بسرعة مذهلة، الدول الصناعية وعلى رأسها الغرب الامبريالي.

بيد أن هذه «المعقولية» التي يضفيها الخطاب النهضوي العربي، على نفسه، بطرح هذه القضايا مستقلة منعزلة، تنهار تماماً لتنكشف عن «لا معقول» فظّ غليظ، بمجرد ما يُماط الستار عن الترابط الخفي الذي يجعل من هذه القضايا أو العناصر بنية مكتملة يكتسب كل عنصر فيها معناه الحقيقي من علاقته بالعناصر الأخرى. وبما أننا نقصد بـ «المعقولية» هنا قدرة الخطاب على رؤية حلمه النهضوي من خلال الشروط التي تسمح - منطقياً وواقعياً - بتحقيقه، وفي ذات الوقت تبرير هذه الرؤية داخل نفس الشروط، فإن «اللامعقول» في هذا السياق يعني اصطدام الخطاب النهضوي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بـ «استحالة» تحقيق حلمه ذاك نظراً لعدم معقولية الشروط «الضمنية» التي تؤسس ذلك الخطاب... وبعبارة أخرى، فإذا كان الخطاب النهضوي خطاباً حالماً بطبيعته ذاتها فإن ما يجعل منه خطاباً ايديولوجياً، أي مشروعاً نظرياً للنهضة، قابلاً للتحقيق هو تلك الرقابة العقلية التي تحرص على توافر الحد الأدنى من التوازن ما بين الذاتي والموضوعي في الحلم النهضوي... والخطاب النهضوي العربي، كما تعرّفنا عليه في الصفحات الماضية، ينعدم فيه، أو يكاد، هذا التوازن: فهو في «حالة» يلغي الشروط الموضوعية وبالتالي يجعل من الرغبة الذاتية الحقيقية الوحيدة المطلقة، وهو في «حالة» أخرى يفعل العكس تماماً، إذ نجد فيه هذا العنصر الذي يتضاءل إلى درجة فقدان الثقة بالنفس أمام معطيات الواقع السلبية التي ينظر إليها، في هذه الحالة، وكأنها المعطى الوحيد.

لنحلل على ضوء هذه الملاحظة مواقف الاتجاهات الرئيسية التقليدية في الفكر العربي الحديث من قضية النهضة... وسنرى أن هذه المواقف ترجع في النهاية إلى موقف واحد، لأنها تصدر عن نفس الاشكالية.

عندما يقرر السلفي أن العرب والمسلمين عامة لم ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس، مستعيداً قولة الإمام مالك «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الاسلامي في القرون الوسطى والتي تشكل اطاره المرجعي الوحيد: هكذا نجده «يرى» القبائل العربية التي كانت «تأكل بعضها بعضاً» قبل الاسلام تنقلب بفعل «العقيدة» إلى أمة واحدة تؤسس دولة الاسلام... التي «يتابع» خطاها عبر الزمن فـ «يشاهدها» تنمو وتتوطد وتتقوى... هكذا «يرى» النهضة العربية الاسلامية مزدهرة تنشر اشعاعها انطلاقاً من مراكز عديدة في آسيا وافريقيا وشبه الجزيرة الايبيرية... مما جعل تلك النهضة تتسلم بالفعل «قيادة» الانسانية. والسلفي عندما يفكر داخل هذا النموذج وبواسطته ويطالب باقتفاء أثره والسير على «هداه» يعتقد مخلصاً أنه يقترح الطريق «الأمثل» الذي يتلاءم مع «واقعنا» الذي يندمج في خطابه مع «معطيات» تاريخنا... الطريق الذي ينسجم أيضاً مع اتجاه «التاريخ»... لا بل مع «الارادة الإلهية»، وهو في كل ذلك يشعر شعوراً قوياً بـ «تماسك» منطقه و «تاريخية» رؤيته، ولذلك تجده يرد على الاعتراضات أو الأطروحات المختلفة بانفعال ونضال.

ما الذي يؤسس هذا الخطاب؟ ما الذي يجعله خطاباً مطابقاً في عين صاحبه؟ هناك عنصر أساسي مسكوت عنه في الخطاب السلفي بل في كل خطاب يستعيد نهضة العرب بعد ظهور الاسلام ليجعل منها الأساس والمرتكز... عنصر يشكل أحد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشروط الموضوعية التي مكّنت تلك النهضة من «قيادة العالم»: إنه انهيار الامبراطوريتين، الفارسية والرومانية. وسواء قلنا إن العرب هم الذين أسقطوا هاتين الامبراطوريتين عندما انطلقوا بالفتح الاسلامي... أو تبنينا الرأي القائل بأن انهيارهما - نتيجة الحروب التي كانت قائمة بينهما قبل الاسلام - هو الذي مكّن العرب من تحقيق نهضتهم القيادية تلك، فإن النتيجة بالنسبة لموضوعنا واحدة، وهي أن الخطاب السلفي - دينياً كان أو قومياً - لا «يستقيم» بنيانه إلا بالسكوت عن هذا الشرط الموضوعي... الشيء الذي يدفع بالمقابل إلى تضخيم الشرط الذاتي. وبعبارة أخرى ان ما يسكت عنه السلفي - وهذا ما يؤسس خطابه - هو أن «حضور» النهضة العربية الاسلامية وقيادتها للإنسانية، في الماضي لم يكن ممكناً إلا مع «غياب» الآخر... الفرس والروم معاً. والسلفي لا يقبل، بطبيعة الحال، هذا الاعتراض، لا يريد أن يسمعه، بَلْهَ أن يفكر فيه. ذلك لأن استحضار هذا العنصر الموضوعي سيكشف الغطاء عما هو «مبعد» و «مقموع» في خطابه، وبالتالي سيفضح هذا الخطاب وينسفه نسفاً: إن «منطق» السلفي، بل «المنطق العربي» عموماً يقوم على آلية ذهنية محورية هي قياس الغائب على الشاهد - الذي يتخذ هنا صورة قياس الحاضر على الماضي - والدعوى السلفية القائلة لا ينهض العرب اليوم إلا بما نهضوا به بالأمس لا «تستقيم» إلا إذا تم السكوت في حلم النهضة المنشودة اليوم عن نظير ما سكت عنه في قراءة نهضة الأمس. وبعبارة أخرى ان «النهضة القيادية» المنشودة والمؤسسة - بواسطة القياس - على نهضة الماضي غير ممكنة التحقيق، على مستوى الخطاب السلفي، إلا بغياب «الآخر» الذي هو بالنسبة للحاضر الراهن: «الغرب» وهكذا، فكما كان سقوط الفرس والروم شرطاً في قيام نهضة العرب في الماضي، وهذا ما يسكت عنه الخطاب السلفي عن عمد وإصرار، فإن «سقوط الغرب» الراهن شرط في قيام «النهضة القيادية» المنشودة... وهذا ما يقمعه نفس الخطاب بكل قوة اللاشعور.

من هنا، إذن يجب أن ننظر إلى ظاهرة التبشير بـ «سقوط الغرب» التي تشكّل كما رأينا أحد العناصر الأساسية في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر. إن هذا الخطاب يقدم «سقوط الغرب»، لا كأمنية ولا كرغبة - كما هو الحال لا شعورياً - بل كنتيجة لأسباب من «صميم» الحضارة الغربية ذاتها، أي نتيجة عوامل «موضوعية» («الإغراق في الماديات واهمال الروحيات»، «التنافس والخصومات»... وأيضاً، «التناقضات الداخلية الرأسمالية»؟). غير أن هذا ليس سوى أسلوب من أساليب التمويه والكذب على الذات. ذلك أن «سقوط الغرب» في الخطاب النهضوي العربي يمليه الشعور الدفين والمقموع باستحالة «النهضة القيادية» العربية الاسلامية مع «حضور» الغرب كنهضة قائمة، وإذن فلا بد من سقوط هذا الغرب.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإذا أعدنا الآن، على ضوء هذه الملاحظات، قراءة الشعار السلفي المشهور: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، أمكننا أن نتبين بسهولة الدور البالغ الخطورة الذي تلعبه كلمة ما ـ النكرة ـ في بنيته. إن فضح هذه الكلمة ـ النكرة ـ سيجعل ذلك الشعار يفقد عموميته، بل يفقد كل مبرر منطقي... إنه سيصبح كلاماً غير مستساغ من طرف السلفي ذاته.. وإلا فمن يقبل أن ينسب إليه القول: لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بأمور منها «سقوط الغرب».. ؟ إنه «اللامعقول» بعينه... إنه الحكم بالاستحالة على «صلاح» هذه الأمة، وبالتالي على «النهضة القيادية» المنشودة.

ولا يختلف «منطق» الليبرالي العربي عن منطق السلفي، إذ لا فرق بينهما إلا في نوع الاطار المرجعي الذي يفكر كل منهما داخله. أما طريقة التفكير وأسسه فواحدة. ذلك أن داعية الليبرالية والتقنوية عندما يقرر بإصرار: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادىء الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[٢٠] يسكت هو الآخر عن واقع تاريخي أساسي، هو أن هذه المبادىء كانت نتائج لمسلسل نهضوي طويل، وان أوروبا عندما دخلت في هذا المسلسل النهضوي لم يكن هناك من ينافسها ولا من يقمع تقدمها بأي شكل من أشكال القمع (استعمار... حماية... امبريالية) بل بالعكس، لقد ارتبط تطور ونمو هذا المسلسل بتحولها هي نفسها إلى قوة قامعة. لقد كان «الآخر» بالنسبة إليها موضوعاً لها... ولم يكن ذاتاً تنافسها. يسكت الليبرالي العربي عن هذه الحقيقة التاريخية لأنه يدرك لا شعورياً أنه إن تركها تنضم إلى عناصر خطابه أفسدت عليه دعواه. ذلك أن مضمون كلمة «ما» في الشعار الليبرالي العربي القائل: «لن ننهض إلا بما نهضت به أوروبا» سينتقل، هو الآخر حينئذ من العموم إلى الخصوص ليصبح كما يلي: لن ينهض العرب إلا بأمور نهضت بها أوروبا من قبل، من بينها ـ ضرورة ـ غياب كل منافس ومعترض، الشيء الذي يعني غياب أوروبا ذاتها. ويحاول الليبرالي العربي أن يتجنب هذا «اللامعقول» فيطالب بالرجوع إلى «الليبرالية الأصلية»[٢١]، وقد لا يتردد في الدعوة إلى «محاربة» أوروبا الاستعمار والامبريالية، ولكنه يتجاهل طرح مشكلة الوسيلة: هل يمكن محاربة أوروبا المعاصرة ـ من الخارج ـ بواسطة «الليبرالية الأصلية» تلك، ليبرالية القرن الثامن عشر؟

ويأتي الموقف التوفيقي ليحاول الجمع بين «الحُسْنيين»: بين «أحسن» ما في النموذج العربي الاسلامي و«أحسن» ما في النموذج الأوروبي، ناسياً أو متناسياً أن

---

(٢٠) سلامة موسى، ما هي النهضة؟ (القاهرة: مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ١٠٨.

(٢١) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«أحسن» ما في النموذج الأول هو ما يتبناه السلفي وإن «أحسن» ما في النموذج الثاني هو ما يتبناه الليبرالي. . . وإذن فداعية التوفيق يسكت عما سكت عنه السلفي من جهة وعما سكت عنه الليبرالي من جهة ثانية، وبذلك يتبنى «اللامعقول» في موقف كل منهما: إنه يضع كشرط للنهضة غياب غرب الأمس وغرب اليوم معاً.

نستطيع، بعد الذي تقدم، أن نصوغ العلاقة الثاوية خلف عناصر الخطاب النهضوي العربي بكل اتجاهاته كما يلي: عندما يسقط الغرب ستنعدم القوى الخارجية المعرقلة لنهضتنا وإذ ذاك ستتولى قيادة البشرية. وواضح أن طرح القضية بهذا الشكل سيجعل من «النهضة المنشودة» حلماً غير قابل للتحقيق نظراً للامعقولية الشرط الموضوعي الذي يفترضه هذا الحلم ويؤسس نفسه عليه، نقصد بذلك «سقوط الغرب» أو «انعدام القوى الخارجية».

ونحن عندما نصوغ المسألة على هذا الشكل، بهدف تعرية جانب اللامعقول في الحلم النهضوي العربي، لا نقلل أبداً من دور الاستعمار والامبريالية العالمية وربيبتها الصهيونية في عرقلة نهضة العرب وقمع كل تحرك حقيقي يقومون به نحو تحقيق حلمهم المشروع في الوحدة والتقدم، ولكن الذي نريد ابرازه هو عدم قدرة الخطاب النهضوي العربي على استيعاب هذه الحقيقة استيعاباً عقلانياً ضمن الشروط الموضوعية والذاتية التي تغذيها وتجعل منها ما هي عليه. ولذلك نجده يغيّر، في الأعم الأغلب، عن «أحوال» نفسية وليس عن حقائق موضوعية ولا عن تطلعات خاضعة للرقابة العقلية.

إن غياب الآخر هو فعلاً شرط في نهضة العرب، ولكن لا شيء يبرر معادلة هذا «الآخر» بـ«سقوط الغرب»، ولا ربط «النهضة» بـ«قيادة الانسانية» أو ما أشبه ذلك من الطموحات. إن «الآخر» في الواقع العربي الراهن هو مزيج من المعطيات الذاتية والموضوعية تشكل رواسب الماضي وتدخلات الامبريالية أهم عناصرها. وواضح أن طرح القضية انطلاقاً من تحليل موضوعي واقعي علمي ـ ولا بد من التأكيد على هذه الأوصاف رغم تداخل معانيها ـ سيحوّل المشكل الذي يعانيه العرب من مشكل صياغة «حلم مطابق» للنهضة إلى قضية التحرر الوطني والخروج من وضعية التبعية والتخلف. ومن دون شك، فإن هذا الطرح الواقعي ـ العلمي سيحرر الخطاب النهضوي العربي من مقولاته الفارغة وتأثيرها على الوجدان العربي الراهن ليرتفع إلى المستوى العقلاني الذي يمكنه من التفكير في مشروعه المستقبلي انطلاقاً من تحليل الواقع الملموس بدلاً من التفكير فيه انطلاقاً من سراب الحلم وهواجسه.

صحيح أنه حدث في بعض الفترات. وبكيفية خاصة في أوائل الستينات من هذا القرن أن اتجه الخطاب العربي هذا الاتجاه. ففي تلك الفترة اختلفت أو كادت

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تختفي من ذاك الخطاب مقولة «النهضة» وتوابعها لتحلّ محلها مقولة «الثورة» وتوابعها. . . ولكن ما إن وقعت هزيمة ١٩٦٧ حتى أخذ الخطاب العربي ينتكص إلى الوراء، لا ليتحصن في مواقع صلبة بروح الواقعية الثورية ـ وعلى نفس الطريق ـ بل ليركن إلى أطلال الماضي يستعيد حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة. هكذا بصورة لا تكاد تصدق ارتد الخطاب العربي «الثوري» إلى ما قبل قرن من الزمن ليطرح من جديد نفس القضايا التي كان ينظر إليها قبل الهزيمة على أنها تجوزت وأن قضايا أخرى جديدة قد حلت محلها، على صعيد الخطاب، لتعبّر ليس فقط عن تقدم هذا الخطاب بل أيضاً عن مسايرته لقضايا العصر الأساسية، قضايا الثورة الاشتراكية والوحدة القومية. . . الخ.

ما الذي يبرر هذه «الردة»؟

لا شك أن الذي يقارن بين الواقع الاقتصادي الاجتماعي السياسي الذي كان يعيشه العرب قبل حرب ١٩٦٧ والواقع الاقتصادي الاجتماعي السياسي الذي أصبحوا يعيشونه بعدها لن يجد قط ما به يمكن تبرير تلك الردة على صعيد الفكر، فظروف العرب الاقتصادية الاجتماعية السياسية ظلت هي هي قبل الهزيمة وبعدها: فلا المنشآت الاقتصادية دمرت ولا الطبقات تزحزحت من مواقعها ولا أساليب الحكم تغيرت. . . إن «كل» ما حدث على صعيد الواقع هو انكسار جيوش واحتلال أراض، الشيء الذي لا يعني ـ على صعيد الواقع كذلك أكثر من الواقعة التالية: وهي أن العرب خسروا حرباً أخرى مع اسرائيل[٢٢]. الشيء الذي كان محتملاً على كل حال. فلماذا إذن كان وقع هذه الخسارة على الوعي العربي عظيماً مهولاً بالشكل الذي رأينا؟

إن «الردة» على صعيد الفكر مع بقاء الواقع المادي ثابتاً يطرح جوهر العلاقة بين الفكر والواقع. وبعبارة أخرى ان تلك الردة تعني أن الفكر العربي قبل حرب ١٩٦٧ لم يكن يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية القائمة آنئذ بل كان يعبّر عن «واقع» آخر كان يعيشه العرب على صعيد الحلم. وعندما حلّت بهم الهزيمة اصطدموا بالواقع الحقيقي الذي يعيشونه ويتحركون في اطاره فتحوّل حلمهم ذاك، بكل سرعة لازمانية ـ الحلم، تحول إلى كابوس، وأصبح خطابهم، المنفصل دوماً عن الواقع، يعبّر هذه المرة عن «الحلم ـ الكابوس» بدل التغني بحلم «الثورة» و «الوحدة والاشتراكية». . . حلم «القضاء على اسرائيل». . .

هكذا يتضح أنه لا مقولات «الثورة» و «الوحدة» و «الاشتراكية» التي سادت في

---

(٢٢) لا مجال تماماً لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حل بفرنسا أو بألمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخطاب العربي قبل حرب ١٩٦٧، ولا مقولات «الانحطاط» و «السقوط» و «الفجيعة» التي هيمنت وتهيمن على نفس الخطاب بعد تلك الحرب، وإلى الآن، لا هذه ولا تلك كانت تعبّر أو هي تعبّر الآن عن واقع موضوعي، أو عن أي شيء له ارتباط موضوعي بهذا الواقع، بل لقد كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت، مقولات فارغة جوفاء تعبّر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها، تعكس أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية. وبعبارة أخرى، يجب القول إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر كان في جملته، ولا يزال، خطاب وجدان وليس خطاب عقل... لقد كان ولا يزال يعبّر عما «يجده» الكاتب العربي في نفسه من انفعالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث...

وتلك نتيجة لعلها ستجد في الفصول القادمة ما يؤكدها ويبرر تعميمها على مختلف أصناف هذا الخطاب.

ثانياً: الأصالة... والمعاصرة

تطرح قضية «الأصالة والمعاصرة» نفسها على الفكر العربي، الحديث والمعاصر، على أنها القضية الأولى والأساسية في اشكاليته، القضية الأكثر التصاقاً به، بمقوماته ومضمونه، بأدواته وأساليب عمله. وإذا كنا قد سجلنا من قبل غياب «نقد العقل» في الخطاب العربي المعاصر. فإن الحديث عن الطريقة أو الكيفية أو الوجهة التي تمكّن من «النهوض» بهذا العقل حديث متواصل ومسترسل، منذ بدء اليقظة العربية الحديثة إلى اليوم، وذلك إلى درجة تسمح بالقول إن الخطاب النهضوي العربي هو أساساً خطاب في «تحديث العقل العربي».

ولا يتعلق الأمر هنا بخطاب متطور يتجاوز نفسه ومشاكله باستمرار، بل بخطاب يكرر نفسه ويطرح نفس المشكلة ويدور حول محور ظل دائماً هو هو قطباه: التراث (أو الأصالة) من جهة والفكر الأوروبي (المعاصرة = الحداثة) من جهة أخرى. ومن هنا كانت الاتجاهات أو التيارات التي يمكن للمرء أن يرصدها ويقارن بينها في هذا الخطاب لا تختلف في همومها ومضمونها ولغتها إلا باختلاف موقعها على ذلك المحور، فما كان في الوسط فهو توفيقي وما كان في أحد القطبين فهو إما سلفي ينشد الأصالة وإما عصراني ينشد الحداثة. ولا يعني هذا التصنيف وجود فواصل واضحة بين المواقع، ولا أن هذه المواقع ثابتة، بل الملاحظ هو أن هناك دائماً انزلاقاً في المواقع وتداخلاً في الاتجاهات مما يجعل من التصنيف مسألة نسبية إلى حد كبير.

هذا إذا نظرنا إلى هذا الخطاب من حيث مضمونه واتجاهه. أما إذا نظرنا إليه من الزاوية التي تهمنا هنا، أي من حيث طبيعته وخصائصه كخطاب في «تحديث العالم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العربي» صادر عن هذا العقل نفسه، فإن مجال تلك النسبية سيضيق إلى درجة يصبح معها التصنيف مسألة شكلية تماماً، مسألة تفرضها طريقة العرض لا الموضوع المعروض.

لنتبنَّ، إذن، التصنيف الشائع مع بعض التلوينات التي تفرضها اللغة التي يستعملها، بل يستعيرها، هذا المفكر أو ذاك، ولنبدأ بالاستماع إلى الخطاب السلفي يشرح وجهة نظره في «تحرير العقل».

* * *

كان الخطاب السلفي ولا يزال ينوّه بـ «العقل» ويدعو إلى الاحتكام إليه. ولكن أي عقل؟ إنه العقل الذي يرجع في اشتقاقه إلى «عقلت البعير إذا جمعت قوائمه»[٢٣] ومنعته من الحركة أي من «النهوض»، ويرجع في أساسه الأخلاقي ـ الديني إلى: «وسُمِّي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه»[٢٤] ويستمد فعاليته و «اجرائيته» من كونه «يعقل عن الله» إما بـ «فكر ونظر» كما يقول المتكلمون، وإما بـ «بصيرة ومعرفة» كما يقول المتصوفة السنيون[٢٥]. إنه في الجملة «العقل الأشعري» الذي حدّده الغزالي تحديداً صريحاً واضحاً حينما وصفه بأنه «العقل الذي يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه»[٢٦]، وأخيراً، وليس آخراً، انه العقل الذي يتحدث عنه وبه «الشيخ» رائد السلفية الحديثة حينما حدد المهمة الأساسية لدعوته الاصلاحية في: «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه وتقلل من خلطه وخبطه». العقل الذي يصبح «على هذا الوجه صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس واصلاح العمل»[٢٧].

«العقل السلفي» إذن، مكبوح الجماح مردود «الشطط»، لا ينتج العلم، بل هو

---

(٢٣) انظر مادة «عقل،» في: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦).

(٢٤) نفس المرجع.

(٢٥) انظر رسالة: أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، ماهية العقل، تحقيق حسين القوتلي (بيروت: دار الكندي؛ دار الفكر، ١٩٧٨).

(٢٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ)، ج ١، ص ٦.

(٢٧) محمد عبده، أورد هذا النص أحمد أمين في كتابه: زعماء الاصلاح في العصر الحديث (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٣٢٧. هذا والتشديد من عندنا (م. ع. ج.).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«صديق» له فقط، يبحث في «أسرار الكون» ولكن مع «احترام الحقائق الثابتة»... إنه «عقل الماضي». لا بل «العقل السُّني» الذي «ردع» و«كبح» مسيرة «نهضة» الماضي التي شيّدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء.

وهكذا فـ«تحرير الفكر»، في المنظور السلفي عموماً، لا يعني الخروج به من الدائرة التي كان يتحرك داخلها أثناء عصر «الانحطاط»، عصر ما قبل النهضة، بل يعني فقط اعادة موضعته داخل هذه الدائرة نفسها. وبعبارة أخرى: لقد فكّر الشيخ في «تحرير الفكر» داخل الحقل المعرفي ـ الايديولوجي القديم وضمن اشكاليته. إن مفاهيم: «التقليد» و«طريقة سلف الأمة»، و«ظهور الخلاف» و«الينابيع الأولى» و«موازين العقل البشري» و«شطط العقل...»، كل هذه المفاهيم كانت، ولا تزال، عناصر أساسية في بنية فكرية ثقافية هي ذاتها تلك التي كانت سائدة من قبل، والتي كان من المفروض أن تنطلق النهضة من كسرها وتشييد أخرى مكانها. هنا أيضاً، وفي مجال «الفكر» كذلك، تصبح النهضة هي «بعث ما مضى، لا خلق شيء جديد»[٢٨]. ليس هذا وحسب، بل إن عبارة «قبل ظهور الخلاف»، ذات دلالة في هذا الصدد. ذلك لأن «تحرير الفكر» بالرجوع به إلى مرحلة ما قبل «ظهور الخلاف» ـ في التاريخ العربي الاسلامي ـ معناه الرجوع به إلى مرحلة ما قبل «ظهور العقل» في الحياة الفكرية العربية الاسلامية. وتلك هي الدلالة العميقة لما ترمز إليه ـ على الصعيد الايبيستيمولوجي ـ العبارة المتوارثة منذ الإمام مالك: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» التي كانت ولا زالت شعاراً لكل رؤية اصلاحية سلفية.

إذا كان المصلح السلفي قد فكّر في الاصلاح والتحرير بعقل ينتمي إلى الماضي العربي الاسلامي ويتحرك ضمن اشكاليته، فإن الليبرالي العربي قد بشر بالنهضة والتقدم بواسطة «مركّبات ذهنية»[٢٩] تنتمي إلى الماضي ـ الحاضر الأوروبي، «مركّبات» التقطها كما يقول من أفواه كل من ابسن وشو وولز وفولتير وروسو وداروين وسبنسر وفرويد وماركس وغيرهم من أقطاب الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. إن الليبرالي العربي هنا يسكت تماماً عن الماضي العربي، فهو لا يدخل في اهتمامه بل يبعده بكل إصرار. إنه يريد «تخريج الرجل العربي العصري ـ الذي ـ لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمائة سنة حين شرع الأوروبيون يعتمدون المعارف العلمية بدلاً من العقائد الموروثة»[٣٠].

---

(٢٨) بيرك، العرب وتاريخ المستقبل، ص ٤٢. والعبارة كاملة كما يلي: «والاشارة إلى الوجود الدائم للماضي تدل على أن ما ينشده العرب هو بعث ما مضى لا خلق شيء جديد».

(٢٩) التعبير لسلامة موسى. انظر: سلامة موسى، تربية سلامة موسى (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨)، ص ١٠١.

(٣٠) سلامة موسى، التثقيف الذاتي (القاهرة: مطبعة التقدم، [د. ت.])، ص ٨٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«تخريج الرجل العربي - الذي - لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمائة سنة» الأخيرة من التاريخ الأوروبي؟ كيف يمكن توريث العربي تاريخاً غير تاريخه؟ كما يمكن سلخه بالمرة عن ماضيه، بل عن بيئته ومحيطه؟ أسئلة لا يطرحها الليبرالي العربي لأن النهضة في نظره إما أن تكون أوروبية الطابع والمقومات وإما أن لا تكون. إنه يرى «انه ليس من المستطاع أن تأخذ أمة بالحضارة العصرية إذا كانت تعيش ثقافة قديمة لم تستطيع في تاريخها الماضي إلا أن تنتج الحضارة الزراعية فقط... لا يمكن لأمة أن تعيش في حضارة صناعية ما لم تحذق الثقافة العلمية التي أدت إليها، وهي إذا أهملت هذه الثقافة العلمية فإنها سرعان ما تعود إلى الحضارة الزراعية التي تنتكس إليها كل أمة حين تتقهقر ثقافتها»[٣١]. وإذن، فإن «القراء العرب يحتاجون إلى التنوير الغربي لعقولهم الشرقية»[٣٢] وليس إلى ثقافتهم الزراعية، «الغيبية»، التي ولّى زمانها، إنهم يحتاجون إلى «المبادىء الأوروبية» وليس إلى القيم الماضية.

هل حقق الليبرالي العربي حلمه؟ هل استطاع «تخريج الرجل العربي العصري» الذي ينتمي إلى التاريخ الأوروبي، تاريخ الخمسمائة سنة الماضية؟

لقد التقط الليبرالي العربي «مركّبات ذهنية»، وأحياناً يسميها «مركّبات نفسية» من فضاء الفكر الأوروبي الحديث وأخذ ينثرها في الفضاء العربي على شكل «متنوعات» صحفية الطابع، وبـ «لغة التلغراف»، مركّبات لا رابطة بينها، بل هي بـ «نماذج» أو «موديلات» من السلع الأجنبية أشبه، مركّبات مقطوعة الصلة بموطنها، غريبة يتيمة في الفضاء الذي تُنقل إليه، فكان طبيعياً أن لا تلقى إلا أصداء خافتة متقطعة سرعان ما تتلاشى أمام أمواج حركة «البعث» السلفية، حركة بعث «الثقافة الزراعية» (؟) ذاتها. ولم يكن الليبرالي العربي غافلاً عن ذلك، بل كان يعيه ويقلق منه ولا يتردد في إبداء أسفه وضجره إزاءه. يقول «لقد انطلقت في أيامنا حيوية جديدة في بلادنا، تجدد القيم والأوزان في معاني الحياة والاجتماع والرقي، ولكننا لا نزال في اختلاط وارتباك وتردد، لا نعرف هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة»؟ ويتساءل مستنكراً: «ما هي النهضة، هل هي القيم القديمة»؟ لقد كان يعيش المستقبل و «كابوس» الماضي جاثم على صدره، أما الحاضر فهو متردد في شأنه: إنه يضيق ذرعاً بالمستعمر ويتمنى رحيله ولكنه يخشى أن تكون النتيجة انتصار السلفي عليه. يقول: «إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم، وأن ننتصر على المستغلين

---

(٣١) سلامة موسى، ما هي النهضة؟ (القاهرة: دار الجيل للطباعة، [د. ت.])، ص ١١٦ و١٣٠.
(٣٢) نفس المرجع، ص ١٣٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ونخضعهم، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا، ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء»[٣٣].

لماذا التخوف من أن تنتصر القرون الوسطى علينا ونحن نعيش حلم النهضة؟

سؤال لم يستطع الليبرالي العربي طرحه ولا مناقشته، لأنه سؤال يجره إلى التاريخ، وهو لا «تاريخ» له. الليبرالي العربي لا «تاريخ» له بمعنى أنه يفكر ويحلم بـ «مركبات ذهنية» وجدها خارج تاريخه جاهزة فتبناها قافزاً هكذا على ما كان يجب البدء به: تصفية الحساب مع «القرون الوسطى» انطلاقاً من «العودة إلى القدماء، لا من الهروب منهم».

هكذا يلتقي السلفي والليبرالي العربي على صعيد واحد، فكلاهما يرى «النهضة» في القفز على التاريخ، لا في صنعه. الأول يراها في «العودة إلى طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف»، والثاني يراها في العودة إلى «المبادىء الأوروبية» ولنقل «قبل ظهور الاستعمار». نعم لقد خاض السلفي معارك مع بعض مخلفات عصر الانحطاط الذي يشكّل «القرون الوسطى» ـ العربية الاسلامية ـ وبكيفية خاصة مع الطرقية والشعوذة، ولكنه خاض هذه المعارك لا بـ «عقل» ما بعد عصر الانحطاط بل بـ «عقل» ما قبله، لا بـ «عقل» الغد بل بـ «عقل» الأمس. ومثل ذلك فعل «الليبرالي» العربي: فقد خاض هو الآخر على نفس الساحة معارك ضد «التقاليد والغيبيات» التي كان يقرأ فيها مساوىء القرون الوسطى الأوروبية فخاطبها، لا بـ «عقل» يتم بناؤه من خلال المعركة وبواسطتها وعلى ساحتها، بل باسم «عقل» جاهز يتحدث عن «المبادىء الأوروبية»، لا حديث السلفي الذي كان يحاول قراءتها في مبادئه واكتشافها في تراثه، على طريقته الخاصة في «التأويل» و «الاجتهاد»، بل حديث العقل الذي غرس تلك المبادىء وتغذى منها فحقق في موطنه النصر «النهائي» على القرون الوسطى ونصّب نفسه، من جديد، «عقلاً كونياً» يريد فرض سلطته على الجميع. كان لا بد إذن أن ينتكص السلفي، أمام هذا «الغزو الصليبي الفكري» الجديد، إلى مواقع خلفية يحصن فيها نفسه ليتصدى للدفاع عن «التقاليد والغيبيات» لا من منظور تجديدي اصلاحي، هذه المرة، بل باسم الأصالة التاريخية والهوية الدينية.

والنتيجة: استمرار القديم، لا في «جوف» الجديد: يغنيه ويؤصله، بل استمراره إلى جنبه: يضايقه وينافسه.

* * *

بالفعل، لقد صدقت نبوءة «الليبرالي» العربي ـ الرائد: فـ «القرون الوسطى» لم

(٣٣) نفس المرجع، ص ١٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تنهزم بعد في حياتنا، والدعوة إلى القدماء متواصلة مسترسلة، ليس بصوت واحد وحسب، بل بأصوات متنوعة متنافسة. أما الصراع - صراع المضايقة والمنافسة - بين القديم والجديد في حياتنا الفكرية فلم يعد يعكس صراعات ايديولوجية أو يعبّر عن «مركّبات ذهنية» تتقاسم المفكرين والكتّاب، بل إنه اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، يجري داخل الخطاب الواحد الذي ينتجه عقل واحد ويفصح عنه «قلم» واحد. إن وعي النهضة اليوم يبدو، لدى المفكر العربي، أكثر تمزقاً وشقاء من وعي النهضة بالأمس. والسلفي و«الليبرالي» يعيشان اليوم، كلاهما، هذا الوعي الممزق الشقي، إما على مستوى اللاوعي، والموقف في هذه الحالة هو الهروب إلى الأمام برفض «خرافات الماضي»، أو إلى الوراء برفض «جاهلية» العصر. وإما على مستوى الوعي غير الواعي بنفسه، الهارب من شقائه وتمزقه. والموقف في هذه الحالة هو مصارعة التناقض داخل الوعي بمحاولات الانتقاء والتوفيق، وهي محاولات تخفي، أو هي تحاول أن تخفي، الكذب الصراح على النفس.

لنترك جانباً موقف «الرفض» اليميني الماضوي، واليساري الاغترابي، فهو إذ يعكس «شقاء الوعي» على صعيد اللاوعي لا يفهم النهضة على أنها بناء شيء جديد، بل على أنها تبني نموذجاً جاهزاً يراه إما في «الماضي الأصيل» وإما في «الحاضر العصري»... لنستمع إذن إلى خطاب الوعي غير الواعي بنفسه، خطاب السلفي الجديد المتبني للغة الليبرالية، وإلى خطاب الليبرالي الجديد الذي يبحث عن شيء «نافع» في «البضاعة» السلفية الموروثة، لا بل في «محاضر التجربة» الماضية.

«إن قضية العقل العربي هي قضيتنا الحضارية الأولى، لأنها القضية التي تتوقف عليها مواجهتنا لجميع قضايانا المصيرية مواجهة قويمة، فعقلنا هو الذي يقرر مصيرنا لأنه هو الذي يوفر لنا الإدراك الحقيقي للمعطيات العقلية لعملية تقرير المصير (...) ولذلك فإننا لا نثير قضية تحديث العقل العربي اثارة نظرية بل اثارة تطبيقية وظيفية قوامها وعي الصلة الحركية العضوية بين الفكر والحياة، بين المفهوم والسلوك، فليس هناك حياة حديثة بدون فكر حديث، وليس هناك سلوك حديث بدون مفهوم حديث للسلوك. وقد سبق تحديث بعض مظاهر حياتنا أو سلوكنا تحديث روح ثقافتنا أو منهجية تفكيرنا، فسبّب لنا ذلك ما نعرف من تخلّف وتناقض وتهافت (...). ولا نثير القضية اثارة كلامية بل اثارة وجودية، وندعو العقل العربي للتحوّل من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء، ومن اجترار المنظومات والأراجيز إلى نظم الفكر والحياة، بل نظم الكون نظماً ابداعياً جديداً»[٣٤].

(٣٤) حسن صعب، تحديث العقل العربي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٩)، ص ٣ - ٤. هذا وسنشير إلى الصفحات داخل النص.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن الذي يستمع إلى هذه الفقرات التي اقتبسناها من الـ «استهلال» الذي قدم به المؤلف لكتابه يظن ظناً قوياً أننا هنا أمام خطاب جديد للعقل العربي عن نفسه، وبالتالي أمام بداية جديدة لوعي النهضة وشروطها في الخطاب النهضوي العربي. غير أن هذا المستمع سرعان ما سيُصاب بخيبة أمل. ذلك أنه سيكتشف منذ «الفصل الأول» أن الأمر يتعلق هنا لا بنقد العقل قصد الكشف فيه عما جعله ينصرف إلى «صناعة الكلمات» بدل «صناعة الأشياء»، وإلى اجترار المنظومات والأراجيز» بدل «نظم الفكر والحياة» ـ الشيء الذي ينسجم فعلاً مع «الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث» التي يبشر بها الكتاب في عنوانه الفرعي ـ بل يتعلق الأمر أولاً وأخيراً بسرد أطروحات ليبرالوية، علموية واقتصادوية، تؤطرها وتوجهها رؤية سلفوية مكشوفة[٣٥].

يسكت الخطاب السلفي ـ الليبرالوي عن واقع «العقل العربي»، عن مكوناته وثوابته، عن نقائضه وتناقضاته، ليؤكد منذ البدء على «قابليته لكل تقدم» وليطلب منه، منذ البدء أيضاً، أن يُقبل على التحديث من بابه الواسع» أن «يستسيغ»، منذ البدء مرة أخرى، «مستلزمات التحديث الأساسية» التي هي «الحرية الانسانية والتجريبية العلمية والتنظيمية العقلانية، والابداعية الفكرية» (ص ٥). انها «المبادىء الأوروبية» الجديدة التي حلّت في خطاب الليبرالوي العربي مكان «الحرية والمساواة والدستور والنظرة الموضوعية للكون» في خطاب الليبرالي العربي «القديم»، ولكن مع هذه الاضافة وهي أن هذه المبادىء أصبح ينظر إليها الآن، مع هذا الليبرالوي السلفي على أنها وإن كانت أوروبية في الحاضر فهي ذات جذور تمتد بعيداً في ماضينا العربي، بل في أعماق شرقنا القديم.

وكما يفعل ـ دائماً ـ «العقل العربي» الحديث والمعاصر، العقل الذي لم يخضع للنقد ولا تعلّم كيف يمارس الرقابة الذاتية، فإن التفكير في هذه الفرضية التاريخية تكفيه لينتقل إلى النتيجة التالية، وهي: «نحن على يقين أنه ما دام لنا أصل الشجرة فلا بد لنا أن نبلغ فروعها المتسامية في الفضاء، وكما صنعنا الحضارة بالأمس فسنعود لصنعها في الغد، وكما قدّمنا العلم بالأمس فسنعود لتقديمه في الغد...» (ص ٨). انه «القياس»، قياس الحاضر على الماضي الذي ما زال يشكّل أحد ثوابت «العقل

---

(٣٥) نستعمل هنا الصيغ: ليبرالوي، سلفوي، ماركساوي للإشارة إلى أن الأمر يتعلق لا بالليبرالي أو الماركسي كما يتحدّد داخل الفكر الأوروبي، ولا بالسلفي كما يتحدد داخل الفكر الاسلامي، بل بالشخص الذي ينادي بأطروحات ليبرالية أو ماركسية أو سلفية دون أن تكون من جملة المحددات الأساسية لنظامه الفكري ولسلوكه وأخلاقيته وبكيفية عامة نقصد بهذه الصيغ التنبيه إلى أن الأمر يتعلق بانتساب الشخص إلى ما ليس هو إياه أو ما لم يعد إياه بعد.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العربي» على الرغم من كل دعوة تصدر منه إلى «التحديث» أو «التجديد»، وعلى الرغم كذلك من أنه لا يتردد في التأكيد على «أن السبب الرئيسي في دخولنا عصر الاكتشاف الفضائي متفرجين لا مشاركين هو أننا، بعد أكثر من قرن ونصف من التفاعل مع ذرية كولومبوس وبيكون، لا نزال... مأخوذين بالقياسات الكلامية بين أحوالنا الحاضرة والماضية وبالقياسات الايديولوجية مع أحوال الآخرين، ولا نزال مفتونين بهذه القياسات التجريدية عن البحث المنهجي العلمي الذي يوفر لنا قاعدة النظر المستقبلي لحقيقة أحوالنا». ويضيف صاحبنا مباشرة: «إننا نفعل هذا اليوم مع أن فكرنا العربي الوسطي كان أسبق من الفكر الأوروبي الحديث إلى التنديد بعواقب القياس التجريبية» (كذا). ويستمر الخطاب السلفي ـ الليبرالوي في عرض تناقضاته فيستشهد بابن تيمية وابن خلدون ضد «القياس» وبريفو وفون كريمر لإبراز دور العرب في «الروح الجديدة والطرق الجديدة في العالم الأوروبي»، معتمداً آلية القياس على طول الخط! (ص ١٣).

لنختصر الموقف بالقول إننا هنا أيضاً أمام عقل قديم يدعو إلى التحديث... وإلى الثورة الثقافية. لقد كشف الخطاب السلفي ـ الليبرالوي عن طبيعته منذ البداية... فلننظر كيف ستكون طريق الليبرالي ـ الوضعي ـ السلفوي.

* * *

«كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف إذن يكون الطريق؟». وبعبارة أخرى: «كيف السبيل إلى ثقافة موحدة منسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة»[٣٦].

تلك هي اشكالية «الأصالة والمعاصرة» في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فكر القرن الماضي وهذا القرن، يستعيدها بكل بطانتها الوجدانية، «الفيلسوف» العربي، الليبرالوي ـ الوضعي، بعد أن بقي لمدة أعوام طويلة ينادي بضرورة تبني «فلسفة علمية» والتخلي عن «خرافة الميتافيزيقا» معتقداً أن «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً. وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم» ظناً منه كما يقول «إن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها ـ وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع ـ أو أن نرفضها، وليس

---

(٣٦) زكي نجيب محمود، تجديد العقل العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في الأمر خيار، بحيث نتقي جانباً ونترك جانباً، كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال» (ص ١٣). انه نوع من «الاعترافات» بل هو نقد ذاتي قاس وصريح يمارسه داعية «الوضعية المنطقية»، في العالم العربي تحت ضغط «صحوة قلقة» قومية اتجهت به في «أنضج سنيه» إلى تغيير موقفه من التراث، بل ومن الغرب وحضارته كذلك.

عقل صنعته ـ أو على الأقل شكلته ـ الوضعية المنطقية، يتجه إلى التراث... فكيف سيقرأ ما يرى؟ وكيف سيخطط، بناء على ذلك، لـ «تجديد الفكر العربي»؟

إن «القراءة» هنا ستكون بلا ريب خاضعة لمبادىء هذه الوضعية المنطقية ولطريقة تعاملها مع موضوعاتها، وهذا ما لا يخفيه صاحبها. فعندما تساءل عن الكيفية التي سيحقق بها «المواءمة» بين التراث والعصر وَجَد «مفتاحاً للموقف كله» حسب تعبيره، في فكرة «المنفعة» التي تؤسس الفلسفة التي كان يبشر بها: الفلسفة الوضعية الجديدة. ولذلك كان الجواب عن السؤال «ماذا نأخذ من تراث الأقدمين» جواباً جاهزاً، إنه: أن «نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة». ذلك هو المبدأ الذي يوجه القراءة الوضعية للتراث، أما الطريق إلى تطبيق هذا المبدأ فيقوم هو الآخر على قاعدة منهجية وضعية هي: الفصل في التراث بين المضمون والشكل، تماماً كما نفصل في المنطق بين صورة القضية ومحتواها، وفي الرياضيات بين قالب المعادلات ومكوناتها، وبما أن الصورة والقالب في المنطق والرياضيات هما وحدهما الثابتان، فكذلك يجب أن يكون «الشكل» في التراث هو الثابت الذي يجب أخذه، أما المضمون فبما أنه متغير فيجب أن نستمده من عصرنا نحن، لا بل من الذين نعيش معهم عصرهم.

هكذا يتضح أن النتائج التي سينتهي إليها العرض، والاستعراض، ستكون محكومة بالمقدمات... وفيلسوف الوضعية المنطقية يعرف هذا جيداً، ولكن «صحوته القلقة» جعلته ـ ربما ـ ينسى هذا ويعتقد بالتالي أنه قد تحرر من رؤيته السابقة، ولذلك تراه يبحث عن النتيجة هنا وهناك إلى أن وجدها في ـ لا بل أسقطها على ـ «غربة» أبي حيّان التوحيدي الذي قرأ فيها غربته، يقول: «إن استعارتنا لما استعرناه من أبي حيّان التوحيدي، للتشابه الذي رأيناه بين وقفته في زمنه والوقفة التي نظن أن الكاتب العربي المعاصر يقفها من معاصريه لتصلح دليلاً على ما يؤخذ من التراث وما لا يؤخذ. وأستطيع أن ألخّص رأيي في ذلك بعبارة واحدة قصيرة تفصيلها وارد في سائر فصول هذا الكتاب وهي أن ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه. فقد نجد الأسلاف ذوي وقفة يغلب عليها النظر العقلي فنأخذ عنهم هذه العقلانية في النظر، وأما موضوعاتها التي صبوا عليها الفكر المنطقي، فلم تعد في أغلب الحالات هي موضوعاتنا. وهذا أبو حيّان التوحيدي يضيق بنفسه وتأخذه الحيرة، إذ يجد نفسه لا هو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من أهل الدنيا الناجحين في أمورها، ولا هو من أهل الآخرة الذين يتجردون لها، وقد نضيق نحن بأنفسنا وتأخذنا الحيرة كذلك، ولكن قلما يكون هذان هما الطرفان اللذان نتردد بينهما: الدنيا والآخرة بل قد يكون الطرفان أمامنا هما حياة معاصرة بكل أجهزة العصر وأدواته الفكرية، أو حياة تقليدية وهكذا يكون التشابه في بنية الاطار، لا يتعداه إلى حشوه وفحواه» (ص ١٠٣).

لم يكن صاحب الوضعية المنطقية يطلب جديداً، بل كان يحمل معه «جديده» ويطوف به في «محاضر» تراثنا. وهكذا فكما وجد، في غربة أبي حيّان التوحيدي وقلقه وتمزقه، الفصل بين الشكل والمضمون سيجد بعض العقلانية التي يبحث عنها تارة لدى المعتزلة، وتارة لدى الأشاعرة، وتارة عند الشيعة، وتارة عند اللغويين والنحاة. ولكن بما أنه لم يكن يجد كل «العقلانية» التي كان يبحث عنها لدى أي من هذه الفرق، وبما أن الشكل والمضمون في فكر كل فرقة يشكلان وحدة واحدة لا تقبل الانفكاك، فلقد ظل صاحبنا متردداً بينما يأخذ من هذه ما يُنسيه ما أخذه من الأخرى، أو ما يفلت منه بمجرد أن يغادر الثانية إلى الثالثة، وهكذا... إلى أن ينتهي به التطواف إلى عتبة «التحول من فكر قديم إلى فكر جديد». هنا، أخذ يقارن ـ وبواسطة القوالب الوضعية دائماً ـ بين مفاهيم فكرنا القديم ومفاهيم الفكر الحديث، فوجد تفاوتاً كبيراً بل هوّة سحيقة لا يمكن اجتيازها. لقد وجد مثلاً أن «العلم والعمل» في عصرنا في واد، و«العلم» و«العمل» في تراثنا، وبالضبط عند الغزالي في «ميزان العمل»، في وادٍ آخر: العلم والعمل في عصرنا هما العلم الطبيعي وتطبيقاته، والعلم والعمل عند الغزالي هما «العلم بالله ومجاهدة كل صارف عنه». وأمام هذه الهوة التي لا قرار لها والتي تفصل الفكر الحديث عن فكرنا القديم، لم يتمالك «الفيلسوف» الوضعي عن الصراخ قائلاً: «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا، نحن في ذلك أحرار... لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين» (ص ١٨٩).

انطلاقاً من هذه النقطة يتحول صاحب «منطق المنفعة»، الذي فشل في العثور على مبتغاه في تراثنا، إلى فيلسوف تجريبي نقدي ـ وهل يختلف الاثنان ـ فيعيد النظر إلى التراث بعد أن طوى «ملف» محاضره، فلا يجد فيه سوى «معرفة قوامها الكلام» معرفة يضعها «بين حواصر» لأنه يطلقها هنا «على ضروب كثيرة من اللغو» يمارسها «جماعة من الكهّان في حياتنا» ويعني بهم «جماعة المثقفين الذين يروجون لبضاعتهم، وما بضاعتهم إلا كلام في كلام». وهكذا يعود صاحب «الصحوة القلقة»، القومية التراثية، إلى جلبابه «الوضعي» يلبسه من قمة رأسه إلى أخمص قدميه ليحتمي به من كل شيء اسمه التراث أو له علاقة بالتراث... ثم يلقي بالنتيجة واضحة عنيدة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قائلاً: «عصر التحول عصرنا، ولا تحوّل لنا إلا إذا أقلعنا بالسفائن من شط ليس فيه، أو لا يكاد يكون فيه، إلا ذرابة اللسان وصناعة الكلام، لنقصد إلى شط آخر، تقوم فيه ـ لا أقول مهارة الأيدي فمهارة الأيدي ذهب زمانها أو أوشك ـ بل تقوم فيه الأجهزة الآلية القادرة بكل ما تقتضيه من علم وكفاءة عند الانسان الواقف خلفها» ثم يضيف مباشرة: «وتسألني: وماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها، والتي كانت تحتكر عندنا اسم «الثقافة»؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولم أعد أقول ـ كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراه ـ لم أعد أقول إنها خليقة بأن يُقذّف بها في النار. وحسبي هذا القدر من الاعتدال، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم» (ص ٢٣٩ ـ ٢٤١).

هل نحكم على صاحب «المنطق الوضعي» بالتناقض الصريح؟ لنؤجل الحكم ـ إن أمكن ذلك «منطقياً» ـ إلى حين انتهاء «الصحوة القلقة» من النقد والتجريب. ذلك أن «محاضر التجربة» لا تخص الماضي وحده بل الحاضر أيضاً. وحاضرنا، وبعبارة أدق «عصر التحول» الذي نعيش فيه، ليس ذا وجه واحد، بل هو ذو وجهين: فهو من جهة عصر «آلة، وعلم وكفاءة» وهو من جهة أخرى عصر «ذهبت فيه العصبيات أخطر مداها». وبما أن صحوة صاحبنا كانت «قومية»، وبما أن «العصبيات» في هذا العصر قد اتجهت اتجاهاً عنصرياً لا أخلاقياً، فإنه لا يجد مانعاً، بعد عشر صفحات فقط، من تغيير رأيه في سبيل البحث عن «علاج» لويلات هذا العصر، وستكون وجهته هذه المرة لا إلى «الشكل» في تراثنا بل إلى ما يزخر به من «مضمون» انساني «قويم وأمثل»، يقول: «... وفي العصر الذي اشتدت فيه عنصرية اللون والجنس والدين وازداد البطش واتسع الظلم، نجد في تراثنا الفكري ما يضع في أيدينا وقفة مثلى، فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال، وفيها المساواة وفيها تدرج القيم من الأعلى إلى الأدنى، خطة للسلوك السوي، ولو نسجنا من هذه الخيوط نسجاً ثقافياً يتناول قضايا عصرنا، كان لنا بذلك ما يصح أن نوصف بسببه بأننا أمة الاعتدال في الفكر والعمل، أمة تجمع بين العقل والدين، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والجماعة، أمة ـ لو صار حاضرها على نهج ماضيها جمعت بين ثقافة الروح وحضارة العيش في هذا العصر الذي كادت الثقافة والحضارة أن تفترقا إلى غير تلاقٍ» (ص ٢٥٣).

يبدو أنه لا حاجة بنا إلى إصدار الأحكام... لقد توارى «المنطق الوضعي» ليترك مكانه للميتافيزيقا ـ التي كانت من قبل «خرافة». إن صاحب: «تجديد الفكر العربي» يقترح علينا «فلسفة عربية» ـ لا بل يعود بنا إلى «الفلسفة العربية» القديمة ـ تقوم على مبدأ «ثنائية السماء والأرض»، ومبدأ «ثنائية الطبيعة والفن» وأيضاً على الجمع بين «مواجهة للطبيعة تنتهي بعلم هي ما يميز عصرنا» و«مواجهة للمجتمع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الانساني» تنتهي بالقيم وهي ما يميز ثقافتنا» كما يقول، ثم يضيف: وبهذه الثنائية وبهذا الجمع «يكتمل الانسان انساناً» (ص ٣٨٦)... تماماً مثلما «اكتمل» الكتاب، وبنفس الطريقة التي بها «اكتمل».

هل نحتاج إلى مزيد تعليق؟

لنؤجل النقاش... فعدوى التناقض والتهافت في «العقل العربي» لا تقف عند حدود الليبرالية والسلفية وامتداداتهما في فكرنا المعاصر بل تتعداهما إلى اتجاهات أخرى أكثر «عصرية»...

* * *

لا تختلف اشكالية الماركساوي العربي عن اشكالية زميليه السلفي ـ الليبرالوي، والليبرالي ـ السلفوي، رغم أنه يتبرأ منهما ويتهمهما بالانتقائية ويصنفهما ضمن «البرجوازية الصغيرة» صاحبة «الايديولوجية الانتهازية». ذلك أنه، هو الآخر، حينما يفكر في ضرورة «ايجاد نظرية ثورية عربية»، ينصرف بتفكيره إلى نفس القطبين اللذين حاول زميلاه السالفان الجمع بينهما في «تركيبة واحدة»، ولا يختلف عنهما إلا في نوع «ما» يريد أخذه من هذا القطب أو ذاك. وهذا راجع إلى زميليه يفكران في «التقدم» عندما يتحدثان عن «النهضة»، أما هو فيفكر في «الاشتراكية» عندما يتحدث عن «الثورة». أكيد أن هذا الاختلاف في اللغة والمصطلح وفي تحديد نوعية ما يجب أخذه يعكس تقدماً على صعيد الوعي بأبعاد «الهمّ» الذاتي وتطور «المعطى» الخارجي. ولكن ما يهمنا هنا ليس «ما يُفكّر فيه» بل الطريقة التي يجري بها التفكير. وعلى هذا المستوى بالذات لا نجد اختلافاً، بل تماثلاً وتطابقاً... وفي الفقرات التالية ما يؤكد ذلك.

«لعل أبرز مسألة فلسفية، أو ايديولوجية، مطروحة أمام الفكر العربي الاشتراكي، ليس اليوم فحسب، بل ومنذ منتصف الخمسينات إذا شئنا الدقة التاريخية، هي المسألة التالية: الاشتراكية الضرورية والواجبة للوطن العربي، جزءاً وكلاً، أهي الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية، أم هي الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي؟»[٣٧].

ورغم أن صيغة هذا السؤال تفتقر إلى شيء من الدقة (إذ ما معنى: «الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية»؟) فإن فحوى الاشكالية واضح، ذلك أنه «حتى الآن ما زالت نظريتنا الثورية بوجه عام، إما تغرُّباً عن وطننا العربي وقوميتنا وظروفنا التاريخية الملموسة، وإما انعزالاً وانطواء عن العالم وظروفه التاريخية الملموسة»، هذا في

---

(٣٧) نسيب نمر، فلسفة الحركة الوطنية التحررية (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧١)، ص ٢٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حين أن النجاح في عملنا «الثوري» يستلزم «أن نسعى بصورة كافية إلى الربط العلمي الديالكتيكي بين ظروفنا النوعية والظروف العالمية، بين العام والخاص، بين الكل والجزء، بين الفكر العربي القومي والفكر العالمي الأممي» (ص ٢٦).

كيف نحقق هذا الربط؟ كيف نحل الاشكالية؟

إنه لما كان الأمر يتعلق بمشكلة العلاقة التي يجب أن نقيمها بين العام والخاص بين الفكر الاشتراكي العالمي و«الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي» فإنه لا مندوحة لنا من طرح القضية في اطارها «الأصلي»، اطارها «الواسع الشامل»: اطار العلاقة بين الفكر والواقع، وهنا يتحول السؤال إلى الصيغة التالية: «هل الفلسفة تغيير بسيط للأفكار، فكرة تولّد فكرة، ونظرية تولّد نظرية، أم أن الفلسفة مرتبطة فقط بتبدلات المجتمع وتغيرات الواقع دون أن تكون ذات علاقة بتطور الفكر الفلسفي السابق»؟ (ص ٢١).

إن وضع المسألة على هذا الشكل يجعلنا أمام «تيارين فلسفيين خاطئين هما: التيار القائل بأن الفلسفة ليست سوى أفكار ترث أفكاراً، والتيار الثاني القائل بأن الفلسفة ليست مرتبطة بسوى تغييرات المجتمع وتبدلاته» (ص ٢٨). هذا في حين أن الموقف الصحيح هو «الجمع الديالكتيكي» بينهما، فالفلسفة ـ وبالتالي «النظرية الثورية» ـ التي نحن في حاجة إليها، يجب أن تكون في آن واحد نتاج الأفكار السابقة والتغيرات المجتمعية. وإذن، فـ«من أجل أن تكون لنا بداية في طريق علاج أزمتنا بصورة علمية ثورية حقاً، لا بد من التسليم بأن عملية تطور الأفكار والمناهج الفلسفية تسلك الطريق المرتبطة مع المتطلبات الجديدة للمجتمع في كل مرحلة تطورية له ومع الأفكار الفلسفية السابقة» (ص ٤٠).

والمرحلة التطورية التي يجتازها المجتمع العربي اليوم هي: «تحوّل الثورة الديمقراطية البرجوازية من طراز جديد، إلى الاشتراكية» إنها مرحلة «الحركة الوطنية التحررية». هناك إذن واقع جديد، أو ظاهرة اجتماعية تاريخية خاصة بالوطن العربي وبالبلدان المشابهة له. لقد كان الواقع العالمي، الاجتماعي التاريخي، من قبل ثلاثة أنماط «النمط الرأسمالي، والنمط الاشتراكي، ونمط حركة التحرر الوطني (من الاستعمار)، ولكل من هذه الأنماط فلسفته الخاصة». وبما أنه قد برزت في السنوات الأخيرة وبخاصة في الستينات «ظاهرة اجتماعية جديدة لم تكن موجودة زمن ماركس وانجلز ولينين» فإنه من الضروري قيام «اتجاه فلسفي جديد» هو «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» يأتي في الصف الرابع بعد «فلسفة البروليتاريا في البلدان الاشتراكية» و«فلسفة الرأسمالية المحتضرة في الدول الرأسمالية الكبرى منها والصغرى» و«فلسفة الديمقراطية الثورية في بلدان تعمل على التحرر الوطني» (ص ٦٧ ـ ٦٨).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

.«لقد أوجد ـ واكتشف ـ الفكر الاشتراكي فلسفة كل من الحركات المختلفة في المجتمع، وطوّر هذه الفلسفة مع تطور المجتمع، غير أنه لم يوجد حتى الآن فلسفة الحركة الوطنية التحررية التي هي طور تاريخي هو فوق طور الحركة الوطنية ودون طور الاشتراكية» (ص ٧٢).

المطلوب إذن «إيجاد» هذه الفلسفة، فلسفة «الحركة الوطنية التحررية» فكيف السبيل إلى ذلك؟

هنا لا بد من الانطلاق من «القضية الأساسية الكبرى الموضوعة أمام كل فلسفة على الاطلاق» قضية «العلاقة بين الفكر والكائن... بين الروح والمادة» (ص ٦١). وهي علاقة تتحدد كما يلي: إما إعطاء الأولوية للفكر (المثالية) وإما إعطاء الأولوية للمادة (المادية) وإما القول بأولوية كل منهما (الثنائية). ولكن لما كانت هذه الأخيرة تؤول عند نهاية التحليل إلى المثالية، فليس هناك سوى موقفين: موقف مثالي وموقف مادي... فإلى أي الاتجاهين، أو الموقفين، ستنحاز «فلسفة الحركة الوطنية التحررية»؟

إن الجواب عن هذا السؤال، كما يقول صاحبنا الماركساوي العربي، «ليست مسألة ذاتية فقط نستطيع أن نقررها بخفة ودونما ارتباط بالطور الذي وصل إليه مجتمعنا في مراحل حركيته، وإنما هي في الأساس مسألة موضوعية تتعلق بجانبين: أ ـ أي فلسفة تتوافق مع مصالح أكثرية الكادحين العرب الذين لم يصلوا إلى الوضع الحالي المتردي إلا بسبب استسلاميتهم العمياء، واتكاليتهم على قوى غير طبيعية ينتظرون منها أن تغير طبيعتهم وتبدلها. ب ـ أي فلسفة تتوافق مع المستوى الفكري التجريدي الذي وصلنا إليه...» (ص ٩٣ ـ ٩٤). وواضح أن الجانبين معاً يوجهاننا نحو «المادية» لا نحو «المثالية». ذلك أن «المثالية» هي فلسفة «الاستسلام الأعمى لقوى غير طبيعية» الاستسلام الذي أدى بالكادحين العرب إلى الوضع الحالي المتردي، وهي بالإضافة إلى ذلك لم تعد تتوافق مع المستوى الفكري العلمي «الراهن». وإذن فـ «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» لا يمكن أن تكون إلا «مادية علمية» وذلك «بمعنى الكلمة، العام والخاص، والكلي والجزئي، لأنها لا تؤمن بنظام الأوهام والأساطير الغيبية الكهنوتية بمختلف أشكالها، كما لا تؤمن بعجزية الانسان عن معرفة العالم (...) ولذلك فإنها، انطلاقاً من هذا الأساس العام، تلتقي بالاشتراكية العلمية» ولكن بما أن الاشتراكية العلمية هي «فلسفة البروليتاريا في البلدان الاشتراكية» وبما أن الأمر يتعلق بـ «الحركة الوطنية التحررية» التي تقف «دون طور الاشتراكية» فإن فلسفتها «في الأسس الخاصة، لا تأخذ ذات الأشكال للاشتراكية العلمية في بلدان معينة وأقطار معينة، كما لا تأخذ ذات الطريق الذي سارت عليه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تلك الأقطار وتلك البلدان، وأحياناً لا تأخذ النظرة التامة، المطلقة التطابق إلى الأشياء والظواهر كما تأخذها البلدان المذكورة» (ص ١٣٦).

«فلسفة الحركة الوطنية التحررية» تلتقي بـ «الاشتراكية العلمية» وفي نفس الوقت تنفصل عنها؟ أليس هنا تناقض؟ لا، «ليس هناك تناقض» ذلك لأنه «كما يمكنك القول إن الماركسية هي الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الانكليزي والاشتراكية الفرنسية مأخوذة على ظروف المجتمع الأوروبي بعد أن جعلتها علماً، يمكنك القول إن فلسفة الحركة الوطنية التحررية هي الاشتراكية العلمية مأخوذة على ظروف تطور مجتمعات عربية وفي العالم الثالث، دون حاجة إلى أن نجعلها علماً لأنها كانت علماً منذ أن وجدت. وإذا كانت اللينينية ماركسية عهد الاستعمار في الطريق نحو الاشتراكية، فإن فلسفة الحركة الوطنية التحررية هي ماركسية ـ لينينية عصر الانفصال عن شبكة الرأسمالية العالمية في الطريق نحو الاشتراكية» (ص ١٤٤).

هذه «الخصوصية» التي تتميز بها «الماركسية اللينينية» الخاصة بـ «الحركة الوطنية التحررية» تجعلها لا تتبنى بالضرورة مواقف الماركسية اللينينية «البلشفية» في عدة قضايا منها مثلاً قضية الدين، أو قضية الايمان والإلحاد. إن «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» ترى أنه يجب إعطاء «الحرية الكاملة المطلقة لكل انسان في أن يكون ملحداً أو مؤمناً مع تمتعه بجميع الوسائل التي تسمح له بإبداء رأيه شرط أن يظل في نطاق البحث العلمي والفلسفي ولا ينتقل إلى نطاق الشتم والتهويش والاستفزاز» (ص ١٤٥). غير أن هذا لا يعني ترك الرجعية في الوطن العربي تستغل الدين لمصالحها الخاصة، بل لا بد لـ «الثوريين العرب العمليين» من «شن نضال لا هوادة فيه ضد الذين يستخدمون الدين للاستثمار والاتكالية والاستسلامية، وذلك بهدف تطبيق الجوانب الايجابية فيه، ولا فرق بعد ذلك أكان هؤلاء الثوريون العمليون مؤمنين أم ملاحدة» (ص ١٦١).

موقف «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» من الدين، إذن، «واضح»: إنها لا تحارب الدين لأنه دين، بل تحارب استغلال الدين، ذلك لأنها ترى أن «التعاليم الوحيدة في الأديان التوحيدية التي لا تتفق مع الاشتراكية العلمية هي التعاليم اليهودية الموجودة في التوراة والتلمود» وهذا راجع إلى «أنها تقوم على أخلاقية اغتصابية تحلل للإنسان أن يسكن منزلاً لم يبنه ويأكل من زيتون وكروم لم يغرسها...» (ص ١٦٩).

والخلاصة: «إن ايديولوجية الحركة الوطنية التحررية هي فلسفة اشتراكية علمية، وليست هي الفلسفة الاشتراكية العلمية ذاتها وبالضبط، إنها تدرسها مع أقسامها المكونة الثلاثة: الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الانكليزي والاشتراكية الفرنسية، كما تدرس الأفكار المادية والاشتراكية والديالكتيكية والاجتماعية الثورية في

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التراث العربي. وفي هذين المصدرين الأساسيين اللذين لا بد منهما تتكون طريقنا نحو الاشتراكية، وايديولوجيتنا وفلسفتنا لتغيير مجتمعنا جذورياً، وليس تغييراً سطحياً يتناول فقط الجوانب الهامشية، ونكون أقرب إلى عملية تجميل النظام العجوز منه إلى استئصال أسسه ومرتكزاته الفاسدة المفسدة. إن فلسفة الحركة الوطنية التحررية مادية علمية منسجمة إلى النهاية، وليست تأخذ بآراء بعض الماديين الذين نجدهم رغم نظامهم المادي الصريح، غير ثابتين وغير مقتنعين بإطلاقية نظرتهم في الجواب عن المسألة الأساسية الكبرى في الفلسفة وهي: أيهما أولي الفكر أم الكائن» (ص ٢٢١).

لإيديولوجية «الحركة الوطنية التحررية» مصدران: «الاشتراكية العلمية مع أقسامها المكونة الثلاثة» وهذا واضح، و«الأفكار المادية والاشتراكية والديالكتيكية والاجتماعية الثورية في التراث العربي» وهذا ما يتطلب بعض التوضيح. وفي هذا الصدد «لا بد لنا من القول إنه يمكننا الوصول إلى المادية عن طريق درس فلسفة ابن رشد مثلاً، وإلى المادية التاريخية عن طريق درس فلسفة ابن خلدون، وإلى المادية والديالكتيك عن طريق درس أبي العلاء المعري، وإلى التطبيق الثوري عن طريق درس ثورة الزنج وحركة القرامطة والثورات الشعبية المماثلة في العالم العربي، قديماً وحديثاً، مثل الثورة الفلسطينية المعبر عنها اليوم بالكفاح المسلح الفدائي، ثم نجمع ما توصّلنا إليه إلى ما كنا توصّلنا أو نتوصل إليه من دراستنا لماركس وانجلز ولينين وهيجل وماو تسي تونغ وستالين وفورباخ وديدرو ولامتري وفورييه وسان ـ سيمون وبيكون وسبينوزا الخ...» (ص ١٧٨)، ويجب أن نضيف: «كل هذا يعني بوضوح وبدون جمجمة أو ذبذبة أو التواء، أن فلسفتنا هذه ترفض الترجح (كذا) بين المادية والمثالية وتأخذ جانب المادية تماماً»! (ص ١٨٥).

تلك هي «فلسفة الحركة الوطنية التحررية»، فلسفة «الاشتراكية الواجبة والضرورية للوطن العربي»، الفلسفة التي «تحقق» الجمع «الديالكتيكي» بين... (لست أدري كيف أصف لائحة الأسماء المذكورة)... بين «الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية (ولعله يقصد: «الأفكار التي تولدت عنها الاشتراكية العلمية»)، وبين «الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي» وقد نسي أن يضيف «منذ قديم الزمان»!

هذه الفلسفة «ترفض» المثالية والثنائية ولكنها تنسب نفسها إلى سان ـ سيمون وبيكون وهيجل وسبينوزا... من جهة، وابن خلدون وابن رشد وابن سينا والمعري من جهة ثانية، وهي إذ تفعل ذلك «تأخذ جانب المادية العلمية تماماً». ولهذا فهي تقبل الإلحاد وتنادي به ولكنها لا ترفض الدين بل ترحب به، تؤمن بـ «اللينينية»

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كـ «عـامّ» في المـاركسيـة، ولكنهـا تنفصـل عن الاشـتراكيـة العلميـة في «الأسس الخاصة»...

لقد عرضنا هذه «الفلسفـة» بقلم كاتبهـا كي يتمكن القارىء ـ ونحن نعتـذر له عن ذلك ـ من الاتصال المباشر بها، وبالتالي من «الوثائق» التي تمكّنـه من الحكم لها أو عليهـا، إن هو رغب في ذلـك. أما نحن فقـد لا نختلف مـع صـاحبهـا إلا في نقـطة واحدة تتعلق بـ «زمان» هـذه «الفلسفة». إننـا نعتقد أن هـذه «الفلسفة» سـائدة الآن فعـلاً في الأوساط التقـدمية بـالوطن العـربي، وبالتـالي فإن «أبـرز مسـألـة فلسفيـة أو ايديولوجية، مطروحة أمام الفكر العربي (...) ليس اليوم فحسب، بل ومنذ...» ـ حسب تعبـيره ـ هي ضرورة التخلص من هـذه «الفلسفـة» الخليط... وبـالتـالي من «العقل» الذي ـ لا نقول ينتجها، فـ «العقل العربي» في الحقيقة لا ينتج اليوم شيئاً بـل نقول ـ يستهلكها...

* * *

«... بدأت أحس أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكـر العربي أن يستـوعب مكتسبات الليـبرالية قبـل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية»[٣٨].

تلك هي نفس الاشكـالية التي تعـرّفنا عليهـا في النماذج السـابقـة التي يعيشهـا المثقفون العرب منذ ما لا يقل عن قرن من الـزمان، اشكـالية «النهضـة ـ الثورة» كـما يستعيدها داعية «الماركسيـة التاريخـانية». إنـه يرى أن هـذه الاشكاليـة ليست خاصـة بالفكر العربي بل هي «معروفة في التأليف الماركسي، رافقت هذا التأليف منذ البداية، كانت بصفة خاصة ودرامية سبب انفصال البـلاشفة عن المنـاشفة، وكـانت قبل ذلـك أصل تمييز الحركة الثورية الروسية عن الحركة الثورية الأوروبية، وقبل ذلك أيضاً كان لبّ ما كتبه ماركس حول الايديولوجية الالمانية حين يقول: «إن الألمان يعيشون فلسفياً ما عاشه الفرنسيون سياسياً» وهي نفس المشكلة التي يتعرّف عليهـا من جديـد دارس تاريخ الفكر الأوروبي لدى لوكاتش في دراسـاته وأبحـاثه عن نشـوء الفكر النـازي في المانيا، ولدى «المدرسة التروتسكية بكل اتجاهاتهـا»... ولكن المعرفـة المجردة بمشكـل من المشاكل شيء ومعاناة هذا المشكل شيء آخر. وصاحبنـا يعترف أنـه لم يتمثل هـذه المشكلة كما تمثل «شراح أفلاطون المسلمون دقائق ومسلمات الفلسفة اليونانية» إلا بعـد أن دخل «في معمعة الأفكار العربيـة» ووجد نفسـه مضطراً لاتخـاذ «موقف في مسـائل معينة»، مما جعله «يعيش التمزق الذهني الناتج عن اختلاف تأويل النظريـة الماركسيـة

(٣٨) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في كل أبعادها»، الشيء الذي وضعه أمام «الاختيار: تلوين الماركسية، إما بلون الماضي وإما بلون الحاضر والمستقبل» (ص ٧ ـ ٨).

يتعلق الأمر إذن، لا بـ «التوفيق» بين «ما نأخذه» من هنا و «ما نأخذه» من هناك، كما كان الشأن بالنسبة للحالات السابقة، بل ان التاريخاني العربي يدعونا إلى البحث عن حل لمشكلتنا، المطروحة علينا «هنا»، في التجارب التي عرفها التاريخ «هناك».

كيف؟

إن الماركسية التاريخانية تدعونا، أولاً وقبل كل شيء، إلى التحرر مما يلوّن به محيطنا العربي، الثقافي الاجتماعي السياسي، ماركسيتنا العربية التي أصبحت نتيجة ذلك مصبوغة «بصبغة العداء لكل اتجاه ليبرالي». الخطورة الأولى، إذن هي تحقيق نوع من المصالحة مع الليبرالية وإعادة الاعتبار إليها في أعيننا. حقاً لقد ابتعدت «أوروبا تنظيمياً عن لبّ المذهب الليبرالي الأصلي» وثارت «فكرياً... ضد أصول المذهب ذاته بحيث لا يسمع في أوروبا إلاّ نقد الليبرالية الملموسة باسم ليبرالية أصلية، أو محاولة التجاوز لحدود الليبرالية في كل الميادين» (ص ١١). والمثقف العربي ليس بمعزل عن هذا فهو يرى «أن أوروبا، مهد الماركسية قد لونت ـ ماركسيتها ـ حسب تطورها في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: إما جعلت منها مرآة لليبرالية المبتذلة وأصبحت بذلك زائدة يمكن الاستغناء عنها، وإما حوّرتها لكي تجعل منها أداة ضد الليبرالية بإقحامها في اتجاهات أخرى مثل الفوضوية والفرويدية أو السريالية» (ص ١٤). وطبيعي أن يتجه المثقف العربي، وهو يرى ذلك ويسمعه، الوجهة الثانية «لأنها ملائمة لميوله ومؤثرات مجتمعه، فيرفض الماركسية التي تتصل بالدعوة إلى الليبرالية، ويركن إلى تلك التي تتطاول إلى ما قبل وما بعد التاريخ» (ص ١٤).

والنتيجة: النتيجة من «نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكباً وحليفاً ومبرراً للاستعمار». والنتيجة من معاداة الليبرالية باسم «ماركسية تتطاول إلى ما قبل وما بعد التاريخ» هي: تقوية «جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا» (ص ١٠).

واضح أن الخطاب هنا موجه أساساً إلى الماركسيين العرب، وواضح كذلك أن المطلوب منهم هو التخلي عن ماركسيتهم الراهنة التي لم تعمل إلا على انتقاد أفكار وأنظمة نفسانية «ما زالت في حيّز الإمكان» مما كانت نتيجته الوحيدة تقوية «الفكر التقليدي» (ص ١٥). المطلوب منهم إذن هو تبني «ماركسية تاريخانية»: الماركسية التي تتصل بالدعوة إلى الليبرالية، علماً بأن المقصود بالليبرالية هنا هو «النظام الفكري

Bibliotheca Alexandrina

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المتكامل الذي تكوّن في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي حاربت به الطبقة البرجوازية الأوروبية الفتية الأفكار والأنظمة الاقطاعية» (ص ١١). إننا «لم نعرف عهد الأنوار في الماضي، ولا يمكن بحال أن نختصر الطريق إلى الحرية الفكرية بدون أن نخوض مثل هذه المعارك، وعلى الماركسيين أن يكونوا في الواجهة لكي يعطوا معنى لمقولاتهم».

وإذن، فالماركسية العربية هي أساساً، أو يجب أن تكون: «بيداغوجية توضيحية تقرب لإفهام غير أوروبية تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي وربط الحقيقة الفردية (= العربية؟) بالحقيقة الجماعية (= الأوروبية؟)، وهذه بالتطور التاريخي» (ص ٣٠)، وبعبارة أخرى: «إن الماركسية بالنسبة للعرب هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة» (ص ٣١)، إنها «بعبارة أدق: الايديولوجية القومية، المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر في مبادئها المبسطة، بل تنحل في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى، ستذيع في المجتمع العربي، عن طريق هذه الأبحاث ذاتها، مفاهيم النفعية والليبرالية والتاريخانية، التي عاد الفكر المعاصر لا يدور إلا في فلكها...» (ص ١٤١).

لا شك أن المناضل العربي الذي يتبنى أو يستلهم الماركسية بوصفها «مرشداً للعمل» وأداة للتغيير... بوصفها «نظرية ثورية» برهنت عن قدرتها على تمكين المسترشدين بها من «حرق المراحل» بما في ذلك «مرحلة الليبرالية الأصلية» التي تمسّك بها التاريخاني العربي، لا شك أن هذا المناضل سيرفض أطروحات الماركسية التاريخانية هذه... وسيرفض أكثر قبولها «أن يحتل مشكل السيطرة الثقافية محل الصدارة على حساب مشكل الاستيلاء على الحكم» (ص ١٤٣)، ودعوتها بالتالي إلى حصر دورها في «تكوين نخبة مثقفة» نخبة «ليست ـ هي ـ الحكومة أو الادارة أو الحزب المنظم، بل جميع الأعضاء الذين يشاركون من قريب أو بعيد كمناصرين أو كمعارضين في الحوار السياسي، واللانخبة هم الآخرون الذين لا يشاركون لعدم الاهتمام وبالتالي لعدم الوعي» (ص ١٣١)، نخبة تتولى التحديث الليبرالي وليس الطليعة التي تقود نضال الجماهير من أجل التغيير.

ليس من مهمتنا هنا ممارسة النقد الايديولوجي[٣٩] ولذلك فلن نعمد إلى مناقشة أطروحات داعية لـ «الماركسية التاريخانية»، إن مهمتنا تنحصر في تحليل وتفكيك الخطاب النهضوي العربي بالشكل الذي يجعله يكشف عن طبيعته بنفسه، عن

---

(٣٩) لقد سبق لنا أن ناقشنا أطروحات العروي، ايديولوجياً، في مقالات متسلسلة نشرت في جريدة المحرر المغربية (المحرر الثقافي) ما بين ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٤ و٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تناقضاته وعيوبه. فلنستمر إذن في هذه الطريق، ولنتساءل: ما حظُّ خطاب التاريخاني العربي، مما أبرزناه قبل في النماذج السابقة، من تناقض ونزعة إلى التوفيق؟

«كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية»؟

لا شك أننا هنا أمام صيغة جديدة لإشكالية النهضة في الفكر العربي، تختلف عن الصيغ التي تعرّفنا عليها قبل، صيغة تومىء إلى أنها تتجنب منذ الوهلة الأولى «التوفيق» وتوحي فضلاً عن ذلك بأنها تحمل وعوداً جديدة. والحق أن الأمر لكذلك في الظاهر. ولكن قليلاً من التأمل يجعلنا ندرك أن ما نجحت فيه هذه الصيغة «الجديدة» هو أنها أخفت بذكاء ما أبرزته الصيغ السابقة بسذاجة. لقد تجنبت طرح قضية النهضة الفكرية طرحاً ليبرالياً مباشراً كما فعل «الليبرالي العربي» الذي تعرّفنا عليه من قبل والذي لم يتردد في الكشف عن «مركّباته الذهنية» بمثل سذاجة الأطفال، فلم يدعُ - التاريخاني العربي - كما فعل «الليبرالي القديم» إلى نقل وتبنّي «المبادىء الأوروبية» للنهضة، بكيفية مباشرة، وإنما فعل ذلك بأن جعل «الماركسية التاريخانية» تتوسط بيننا وبينها. وتجنّب التاريخاني العربي ذلك الطرح المباشر والبريء - براءة الأطفال كذلك - الذي قام به الماركساوي العربي الذي تعرّفنا عليه قبل والذي لم يتردد في تبنّي توفيقية صريحة مع ما تحمله من تناقضات صارخة، بدعوته إلى الجمع «الديالكتيكي!» في «الاشتراكية الواجبة والضرورية للوطن العربي» بين «أصول» الفكر الاشتراكي في الغرب، و«الأصول» التي تتجاوب، أو تتشابه معها في تراثنا العربي أو تسير معها في نفس الخط، خط التمرد والثورة، فكراً وممارسة.

لم يقم التاريخاني العربي، إذن، بطرح القضية هذا الطرح «اللّاتاريخاني» وإنما أراد أن يحفظ لأطروحاته أكبر قدر من الانسجام والتماسك الداخلي فدعا إلى تبنّي ماركسية تاريخانية تستعيد المكتسبات الليبرالية «الأصلية» قصد «اجتثاث جذور السلفية» من فكرنا العربي من جهة، وإلى تطبيق هذه الماركسية التاريخانية، أو التاريخانية الماركسية «كمنطق ضمني في أبحاث وتحليلات جديدة وجدية حول ماضينا وحاضرنا... مثل قيام الدولة العباسية... أو استمرار القصيدة البدوية في شعرنا... الخ» (ص ١٣٥) من جهة أخرى. وبنفس الشكل، ولنفس السبب، تميز التاريخاني العربي عن زميله الليبرالي - السلفوي، و«خصمه» السلفي - الليبرالوي: إنه «ضد» التوفيق والتلفيق على طول الخط.

ولكن مهلاً... إنه فعلاً ضد التوفيق والتلفيق «على طول الخط» ولكن في مجال واحد فقط هو المجال الذي يطرح فيه جنباً إلى جنب الفكر الأوروبي والتراث العربي. وبعبارة أخرى هو لا يطلب «الأصالة» في التراث العربي وإنما يطلبها هي و«المعاصرة»

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معاً، في الفكر الأوروبي الحديث: إن الأصالة التي يطلبها هي تلك التي توجد في الليبرالية الأوروبية «الأصلية»، والمعاصرة التي يبتغيها هي تلك التي تحملها الماركسية، وبالتالي فهو يريد أو يوفق في ذهن العربي بين «ماضي» الغرب و «مستقبله»، بين الليبرالية والماركسية. والتوفيق في ثقافة معينة (الذهن العربي) بين العناصر المتصارعة في ثقافة أخرى (الفكر الأوروبي) عمل لا تاريخي مناقض تماماً للتاريخانية، ماركسية كانت أو غير ماركسية.

وهكذا لا تخلو أطروحات التاريخاني العربي بدورها من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر... أما «في الجوهر» فهما مباطنان لها، يتحكمان فيها ويوجهانها. إنه هو الآخر يطرح، وبكيفية «سرية»، نفس السؤال: «ماذا يجب أخذه؟» و «ماذا يجب تركه؟» ثم يجيب، وبكيفية «سرية» كذلك: نأخذ من الماركسية الشكل، ومن الليبرالية المضمون، وهذا يذكّرنا بموقف زميله الوضعي اللاتاريخاني. وإذا سألته، وإذن «ستكون حينئذ ثقافتنا المعاصرة تابعة للغير؟» يجيبك، ولكن بكيفية صريحة معاندة: «وليكن، إذا كان في ذلك طريق الخلاص» (ص ٢٠٥).

«طريق الخلاص»؟ نعم، يجب أن نقبل التضحية اللازمة من أجل الخلاص، إذ لا خلاص بدون ثمن، ولكن هل يضمن لنا التاريخاني العربي هذا «الخلاص»؟

إن داعية «الماركسية التاريخانية» صريح «لا يُراوغ»، إنه لا يخفي تشاؤمه ولا يتردد في إبداء قلقه ويأسه، وذلك بمجرد أن ينزل من سماء «العقل الكوني» إلى أرض الواقع المشخص. إن المهمة التي رسمها العقل الكوني التاريخاني لماركسيته هي «العقلنة الشاملة»، ولكن ها هو ذا تحليل الواقع العربي الراهن من طرف التاريخاني العربي نفسه يدفعه إلى الكفران بإمكانية «الخلاص»، وبالتالي بماركسيته نفسها. هو الآن يرى أنه: «لا مفر من الاعتراف بأن حظوظ العقلانية الشاملة عندنا ضعيفة جداً وربما مستحيلة، إذ النظام مشيد لكي يضمن لذاته الاستمرار على الحالة التي هو عليها» (ص ١٩٨).

لماذا؟

لأن «النخبة السياسية المتحكمة في الدول القومية، والنخبة القديمة والحديثة، والبيروقراطية المدينية، والجيش، والتقنوقراطية، كل هذه الفئات التي تنتمي كلها إلى البرجوازية الصغيرة المدينية أو الريفية لا تعمل على، ولا ترغب في، ولا تهدف إلى، ولا ترى مصلحة لها في تغليب الفكر العصري على الفكر التقليدي وإخراجه من حدود المعمل والمكتب والمتجر إلى الميدان السياسي العام... السبب الرئيسي يرجع إلى موقف البرجوازية الصغيرة ككل» (ص ١٩٧ - ١٩٨).